<36607142060011

<36607142060011

Bayer. Staatsbibliothek

C. 21.

Bk. M. 248-2

Philos. Encyclop. 323.

R.

Johann Heinrich Gottlieb Heusingers,

Doktors und Privatlehrers der Philosophie
zu Jena,

Versuch

einer

Encyklopädie der Philosophie,

verbunden

mit einer praktischen Anleitung zu dem Studium
der kritischen Philosophie vorzüglich auf
Universitäten.

Zweiter Theil.

Weimar,
im Verlage des Industrie-Comptoirs.
1796.

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Inhalt

des

zweiten Theils.

Logik.

Erster Brief.

Von Begriffen und Eintheilungen.

Zweiter Brief.

Von Erklärungen und Urtheilen.

Inhalt.

Dritter Brief.

Von dem Vernunftschlusse.

Vierter Brief.

Von Beweisen. Verhältniß der Logik zu andern philosophischen und nichtphilosophischen Wissenschaften.

Metaphysik.

Fünfter Brief.

Ueber Metaphysik überhaupt. Angewandte Metaphysik.

Sechster Brief.

Fortsetzung der angewandten Metaphysik.

Siebenter Brief.

Beschluß der angewandten Metaphysik. Ueber das Verhältniß der Metaphysik zu andern philosophischen und nichtphilosophischen Wissenschaften.

Kritik der praktischen Vernunft.

Achter Brief.

Ueber regulative Principien, und ihren Ursprung in der Natur des Denkvermögens oder der Vernunft.

Neunter Brief.

Ueber das Begehren oder Wollen, und dem Antheile der Denkkraft (Vernunft) an dem Begehrungsvermögen, d. h. über praktische Vernunft.

Zehn,

Inhalt.

Zehnter Brief.

Reine Vernunft ist praktisch. Resultate hieraus, nämlich Gott und Unsterblichkeit. Erörterungen über die mögliche Realisirung des höchsten Gutes.

Metaphysik der Sitten.

Eilfter Brief.

Praktische Ontologie und Cosmologie.

Zwölfter Brief.

Ethik oder reine Moral.

Dreizehnter Brief.

Reines Naturrecht.

Praktische Anthropologie.

Vierzehnter Brief.

Religion als Tugendmittel vorgestellt.

Funfzehnter Brief.

Ueber bürgerliche Gesellschaft als eine der Ausübung des Sittengesetzes sehr angemessene Einrichtung. Ueber Pflichten und Rechte des Menschen und des Bürgers.

Sechzehnter Brief.

Ueber Vaterlandsliebe, als vollkommner Bürgerpflicht.

Inhalt.

Siebzehnter Brief.

Bearbeitung und Pflege der Wissenschaften als Angelegenheit der menschlichen Gesellschaft und als Menschenpflicht vorgestellt.

Achtzehnter Brief.

Eintheilung aller Wissenschaften nach einem inneren Princip. Charakteristik der vornehmsten derselben.

Neunzehnter Brief.

Pflichten des Gelehrten.

Encyklopädie der Philosophie.

Zweiter Theil,

welcher

Logik, Metaphysik, Moral und Naturrecht

enthält.

Pro certo est, veritatem et bonitatem distingui sicut sigillum et impressionem: nam veritas bonitatem signat. Et contra vitiorum ac perturbationum procellae erroris et falsitatis nubibus erumpunt.

BACO DE VERULAMIO

Erster Brief.

Ich habe in Ihrer Gesellschaft bisher die zwei möglichen Arten von Erkenntniß, die mittelbare und die unmittelbare, und die Quellen, aus welchen sie hervorgehen, näher betrachtet. Es hat sich gezeigt, daß es schlechthin nothwendige und nur Bezugsweise nothwendige Erkenntniß giebt. Jene heißt reine Erkenntniß, oder auch Erkenntniß a priori, diese heißt Erkenntniß a posteriori. Die letzte Quelle der erstern Erkenntniß ist die Beschaffenheit unsrer Sinnlichkeit, des Verstandes und das Factum des Selbstbewußtseyns; die letzte Quelle der Erkenntniß a posteriori ist die Erfahrung. Durch diese erlangen wir zwar keine Erkenntniß von den nothwendigen Eigenschaften der Dinge, aber doch Erkenntniß von den Verhältnissen, die nothwendiger Weise unter ihnen statt finden.

Damit ist nun so viel gewonnen, deß wir gewiß wissen, es gebe nicht nur unmittelbare Erkenntniß, de-

ren Zuverläßigkeit und Nothwendigkeit nicht täuschet, sondern wir wissen auch, daß es Grundsätze giebt, aus welchen man mit Grunde folgern, auf welche man Wissenschaften erbauen kann, denn jeder über gegründeten Einwurf erhobene Satz berechtiget uns, alles das aus ihm zu folgern, was wirklich aus ihm folget.

Allein es ist damit nur etwas, bei weitem nicht alles gewonnen. Man kann von den unschuldigsten Dingen einen schlimmen Gebrauch machen, und es wäre wohl möglich, daß man sich der Erkenntnisse, gegen welche in Rücksicht ihres Ursprungs nicht das geringste einzuwenden ist, nicht auf die gehörige Art bediente. Dadurch würde Irrthum und Unwahrheit unter die menschlichen Urtheile kommen, und es würde uns nicht viel helfen, reine Quellen der Erkenntniß zu besitzen, wenn wir aus diesen reinen Quellen entweder nicht schöpften, aber doch vorgäben daraus geschöpft zu haben, oder wenn wir die Quelle trübten, indem wir zu ungeschickt wären, das was sie ungemischt giebt, auch ungemischt anzunehmen.

Es kann daher nicht undienlich seyn, nach gewissen Kennzeichen der Wahrheit zu forschen. Wir würden an diesen Kennzeichen gleichsam einen Prüfstein der Wahrheit haben, welcher uns der Mühe überhöbe, die Gedankenreihe desjenigen, der etwas behauptete, bis an die Quelle, aus welcher er geschöpft zu haben vorgiebt, zu verfolgen. Wir würden sagen können: deine Behauptung ist Irrthum, der Grund desselben sey welcher er wolle; so wie ein Prüfstein für die Metalle die Aechtheit oder Unächtheit dieser, ohne alle Rücksicht, woher sie gewonnen worden sind, darthut.

Ich kann mir mehr als Eine Art solcher Probiersteine der Wahrheit denken. Man könnte z. B. in Rücksicht der Urtheile, welche aus der Erfahrung geschöpft seyn sollen, die allgemeinen Bedingungen aufsuchen, unter welchen es möglich ist, Wahrheit in der Erfahrung zu finden. Diese allgemeine Bedingungen würden als Regeln des Gebrauchs der Erfahrung anzusehen seyn, und uns berechtigen, jeden, vorgeblich aus Erfahrung geschöpften Satz, ohne weitere Untersuchung schon deswegen für falsch zu erklären, weil er auf eine Art erhalten worden ist, von welcher man aus der Erfahrung keine richtigen Sätze mit Grund erwarten darf.

Es könnte für Sätze a priori, ebenfalls Regeln geben, deren Nichtbefolgung schon verhinderte einen Satz mit Grund für eine Wahrheit auszugeben, und diese Regeln würden uns in Ansehung der Sätze a priori eben den Dienst leisten, welchen uns die Regeln, denen das Beobachten, das Schöpfen aus Erfahrung, unterworfen ist, in Ansehung der Sätze a posteriori leisten.

Es könnte aber auch wohl einen Prüfstein für die Wahrheit aller Sätze geben, diese möchten nun Sätze a priori oder a posteriori seyn; wenn sich nämlich die Bedingungen finden ließen, unter welchen man überhaupt urtheilen darf. Man würde durch einen solchen Prüfstein berechtiget seyn zu behaupten, daß gewisse Sätze schon um deswillen Irrthum enthalten, weil sie gegen die Bedingungen aller Urtheile verstoßen.

Wir mögen nun aber die Bedingungen, unter welchen bloß die Erfahrungssätze, oder diejenigen, unter welchen bloß die Sätze a priori stehen, oder endlich diejenigen, unter welchen alle Sätze als Urtheile stehen,

aufsuchen und uns in Besitz ihrer Kenntniß bringen, so können diese als Regeln für die Sätze aufgestellte Bedingungen, nur negative Merkmale der Wahrheit der Sätze seyn, d. h. sie können nur zu der Behauptung berechtigen, dieser oder jener Satz kann wahr seyn, weil er nicht schlechterdings unwahr ist. Ich will mich hierüber erklären, werde aber, um nicht zu weitläuftig zu seyn, mich nur auf die Bedingung des Urtheilens überhaupt einschränken.

Gesetzt ein Urtheil habe ein Kennzeichen, von welchem erwiesen ist, daß ein richtiges Urtheil dieses Kennzeichen nicht haben dürfe, so kann man mit Zuverläßigkeit behaupten, dieses Urtheil sey falsch. Gesetzt aber, ein Urtheil habe keine von den Eigenschaften, welche ein Urtheil zu einem unrichtigen machen, so kann man nur sagen: dieses Urtheil kann wahr seyn, nicht, es ist wahr, oder es muß wahr seyn. Denn zu der Wahrheit, welche etwas positives ist, wird noch mehr erfodert, als bloß die Abwesenheit des Irrigen. Ein Mensch berichte uns z. B. er habe eine Katze gesehen, die weit größer gewesen wäre, als die größte Kuh, so werden wir zuerst fragen, ob dieses Urtheil unter Bedingungen gefällt worden sey, unter welchen man Urtheile überhaupt fällen darf. Da ergiebt sich, daß nichts von dieser Art von Bedingungen vorhanden ist, was berechtigt jenes Urtheil schlechterdings als unrichtig zu erklären. Sehen kann der Mensch allerdings ein Thier von solcher Größe, denn die Größe einer Kuh ist noch lang nicht so übermäßig, daß man behaupten könne, ein Körper von solcher Ausdehnung könne gar nicht in das menschliche Auge fallen. Es widerspricht daher dieses Urtheil keiner der Bedingungen, unter welchen man Urtheile überhaupt, und selbst Erfahrungsurtheile

theile fällen kann. Aus diesem Standpunkt betrachtet muß man also sagen: dies Urtheil kann wahr seyn; man will aber hierdurch nichts weiter zu erkennen geben, als daß man an diesem Urtheile keine Eigenschaft finde, welche es schon nach den Regeln des Urtheils überhaupt zu einem irrigen Urtheile machte. Hätte dieser Mensch aber gesagt, ich habe eine Katze gesehen, die größer als eine Kuh war, aber weder eine Länge, noch eine Breite noch eine Dicke hatte; so brauchten wir weiter gar keine Untersuchung, um dies Urtheil sogleich für ein unwahrwahres zu erklären, indem es gegen die Bedingungen alles Urtheilens anstößt. Ein Ding sehen, dessen Ausdehnung mit der Ausdehnung eines andern verglichen worden ist (die Ausdehnung der Gestalt der gesehenen Katze wurde mit der Ausdehnung der Gestalt einer Kuh verglichen,) und doch leugnen, daß dies Thier eine Ausdehnung gehabt habe — dies ist baarer Widerspruch, und widersprechen darf sich kein Urtheil. Wir finden also hier ein Merkmal, welches das Urtheil ohne weiters zu einem irrigen Urtheile macht.

Ich bin durch dieses Beispiel an die Gränzen einer Wissenschaft gebracht worden, welche ich Ihnen nach ihrem Inhalte, nach ihrem Umfange und nach ihrem Verhältnisse zu andern Wissenschaften bekannt zu machen wünsche, die Wissenschaft nämlich, welche die Merkmale angiebt, die ein Urtheil, oder ein Satz nicht an sich haben darf, wenn er nicht schon um deswillen als ein irriger Satz gelten soll. Hat also ein Urtheil diese Merkmale, mit deren Aufsuchung ich Sie jetzt beschäftigen werde, an sich, so ist dasselbe ganz gewiß falsch. Hat es diese Merkmale nicht an sich, so kann es wahr seyn. Diese Wissenschaft heißt Logik. Sie sollen zuerst bloß ihren Inhalt kennen lernen; ihr Verhältniß zu an-

dern Wissenschaften, und insbesondere zu andern philosophischen Wissenschaften werden Sie, wenn Sie die Logik erst ihrem Inhalte nach kennen, am besten bestimmen können, doch leuchtet schon aus der Idee dieser Wissenschaft ein, daß kein philosophischer Satz Wahrheit, und folglich auch keine philosophische Wahrheit enthalten kann, wenn er einer logischen Regel entgegen ist. Die Logik giebt also das negative Merkmal für alle Urtheile, und folglich auch für die philosophischen an die Hand.

So viel vor der Hand, von der Idee und von dem Nutzen der Logik in philosophischer Hinsicht. Ich stelle jetzt sogleich die Bedingung alles Urtheilens, aller Behauptung auf, sie ist nämlich diese:

keine Behauptung darf sich selbst widersprechen.

Diese Bedingung alles Urtheilens heißt der Satz des Widerspruchs. Man kann ihn nicht beweisen, ohne ihn selbst schon als richtig vorauszusetzen; er ist also eine unmittelbare Wahrheit. Jeweniger aber dieser Satz voraussetzt, desto mehr hat er zur Folge, denn in der That ist das, was aus diesem einzigen Satze erfolgt, unübersehbar. Dieser Satz fügt, wenn er auf einige Facta angewendet wird, ganze, große, und interessante Wissenschaften zusammen; denn eine Wissenschaft besteht aus nichts als aus gewissen Factis und den aus diesen gefolgerten Sätzen, das Folgern aber geschieht lediglich dadurch, daß man zeigt, es sey etwas, weil das Nichtseyn dieses Etwas dem Daseyn eines Factums widersprechen würde, wie Sie dies bei der Zergliederung der Sätze jeder Wissenschaft, und auch jetzt sehen können

nen, indem ich Ihnen die Hauptsätze der Logik vortragen werde. Ich werde diese Sätze in Paragraphen vertheilen, und numeriren, damit ich leichter von Einem auf den andern verweisen kann.

1.

Begriff heißt die Vorstellung von einem Dinge.

2.

Merkmale sind Theile des Begriffs.

Jeder Begriff enthält ein Mannichfaltiges, die Vorstellung des Mannichfaltigen nämlich, was dem Dinge zukömmt. So enthält der Begriff von einer Rose ein anderes Mannichfaltiges, als der Begriff von einem Hause. In dem Begriff von der Rose werden nämlich Blätter, röthliche Farbe, runde Gestalt, grüner Stiel u. d. gl. vorgestellt; in dem Begriff des Hauses werden Wände, Fenster, Thüren, Stuben, Kammern u. d. gl. vorgestellt. Jede Vorstellung eines einzelnen Theiles heißt ein Merkmal des Begriffes. So ist also die röthliche Farbe ein Merkmal in dem Begriff der Rose, die Stube ein Merkmal in dem Begriffe des Hauses.

3.

Kein Begriff enthält Merkmale, welche einander ausschließen.

Beweis.

Merkmale schließen sich aus, wenn aus dem Daseyn des Einen das Nichtseyn des andern folgt. Da nun jeder Begriff Merkmale hat, folglich in demselben etwas da ist, so kann er diejenigen Merkmale nicht haben, von welchen aus dem Daseyn der vorhandenen gefolgert wird, daß sie nicht da sind, d. h. kein Begriff enthält Merkmale, welche einander ausschließen.

4.

Ein Begriff heißt klar, wenn derjenige, der ihn hat weiß, welche Merkmale nicht in demselben enthalten sind.

5.

Dunkel heißt ein Begriff, wenn derjenige der ihn hat nicht weiß, welche Merkmale nicht in demselben enthalten sind.

Es ist eine Folge hieraus, daß ein klarer Begriff hinreicht, den Gegenstand desselben (das Ding, welches im Begriff vorgestellt wird) von allen andern zu unterscheiden. Ein dunkler aber reicht hierzu nicht hin. Beispiele zu Erläuterung dieser Sätze werden sogleich folgen. Ich merke nur noch an, daß ein klarer Begriff im Lateinischen notio clara, ein dunkler notio obscura heißt.

6.

6.

Ein Begriff heißt deutlich, (notio distincta) wenn derjenige, der ihn hat die Merkmale angeben kann, welche in demselben enthalten sind.

Es ist ein großer Unterschied zwischen einem klaren und zwischen einem deutlichen Begriff. Beide reichen zu die Gegenstände derselben von andern zu unterscheiden, aber auf sehr verschiedene Art. Wer einen Gegenstand nur nach einem klaren Begriff unterscheidet, der beruft sich darauf, daß der Gegenstand, welchen er von dem Gegenstande seines Begriffs unterscheidet, etwas habe, was in seinem Begriffe nicht enthalten ist. Er sagt z. B. diese Figur (ein Quadrat) ist kein Triangel, weil sie etwas hat (vier Seiten) was in meinem Begriffe von Triangel nicht enthalten ist. — Wer aber einen Gegenstand nach einem deutlichen Begriff unterscheidet, der beruft sich darauf, daß der Gegenstand, welchen er von dem Gegenstande seines Begriffs unterscheidet, etwas nicht habe, was in dem Begriffe enthalten ist, welchen der Vorstellende von diesem Gegenstande hat. Er sagt daher: diese Figur (ein Quadrat) ist kein Dreieck, weil es die Merkmale nicht hat, welche dem Gegenstande meines Begriffs zukommen. Wer nach einem klaren Begriff unterscheidet, braucht nicht zu wissen, welche Merkmale in seinem Begriffe enthalten sind; wer nach einem deutlichen Begriff unterscheidet, muß wissen, welche Merkmale in seinem Begriffe enthalten sind. Dafür braucht man, um nach einem deutlichen Begriff zu unterscheiden, nur zu wissen, welche Merkmale der von dem Gegenstand

des

des Begriffs zu unterscheidende Gegenstand nicht hat; bei der Unterscheidung nach einem klaren Begriff aber muß man wissen, welche Merkmale der von dem Gegenstande des Begriffs zu unterscheidende Gegenstand hat. Beide Begriffe sind brauchbar, und jeder hat vor dem andern einen Vorzug, je nachdem die Umstände sind. Ein dunkler Begriff ist aber nur um deswillen besser als gar kein Begriff, weil aus ihm ein klarer, auch wohl ein deutlicher werden kann; denn als dunkler Begriff, und, so weit er ein solcher ist, dient er zum Erkennen gar nicht, er führt vielmehr nach eben dem Maase irre, als der Vorstellende glaubt, an ihm einen klaren, oder gar einen deutlichen Begriff zu haben.

7.

Ein Begriff heißt undeutlich, (n. confusa) wenn derjenige, der ihn hat, die Merkmale nicht angeben kann, welche in demselben enthalten sind.

Ein undeutlicher Begriff kann klar, er kann aber auch dunkel seyn.

8.

Ein Begriff heißt ausführlich (not. completa) wenn derjenige, der ihn hat, alle Merkmale angeben kann, die in demselben enthalten sind. Ein Begriff hingegen, dessen Merkmale von demjenigen, der ihn hat, nicht alle angegeben werden können, heißt ein nicht ausführlicher Begriff. (not. incompleta.)

Im

Im allgemeinen genommen, ist ein ausführlicher Begriff dem deutlichen allerdings vorzuziehen. Es folgt aber hieraus gar nicht, daß ein nicht ausführlicher, d. h. ein bloß deutlicher Begriff nicht auch zu brauchen wäre. Denn jederzeit reicht ein einziges Merkmal, von welchem man weiß, daß es in dem Begriff eines Gegenstandes enthalten ist, zu, diesen Gegenstand von allem, was dieses Merkmal nicht hat, zu unterscheiden. Man braucht z. B. nur zu wissen, daß der Adler ein Raubvogel ist, um ihn nicht nur von allen Thieren, sondern auch von allen Vögeln, die nicht Raubvögel sind, d. h. man darf nur ein einziges Merkmal wissen, was in dem Begriff des Adlers enthalten ist, um diesen Vogel von allen übrigen Thieren und Vögeln unterscheiden zu können. Man hat also durch das Merkmal: Raubvogel, von welchem man weiß, daß es in dem Begriff: Adler enthalten ist, einen deutlichen Begriff von dem Adler (von dem Gegenstande dieses Begriffs). Wollte man aber einen ausführlichen Begriff von dem Adler haben, so müßte man alle Merkmale dieses Begriffs angeben können, und dann reichte dieser Begriff hin, nicht nur den Adler von allen Thieren und Vögeln, sondern auch von allen Raubvögeln zu unterscheiden.

Ein nichtausführlicher Begriff kann ein deutlicher, er kann aber auch ein undeutlicher, er kann ein klarer, und kann ein dunkler seyn, ungefähr eben so, wie Einer, der nicht der Reichste ist, doch ein Reicher, aber auch ein Armer seyn, ja gar nichts im Vermögen haben kann.

9.

Ein Begriff heißt bestimmt oder prăcis, wenn er kein Merkmal enthält, welches in Rücksicht des Unterscheidens ganz gleichgültig ist, d. h. wenn er kein Merkmal enthält, dessen Abwesenheit uns nicht verhindert, den Gegenstand desselben von andern zu unterscheiden, und dessen Daseyn uns hierzu nichts hilft.

So ist das Merkmal: in Europa gewachsen, in dem Begriff: Rose, etwas gleichgültiges. Denn ich kann auch ohne dieses Merkmal, die Rose von andern Blumen, ja von allem, was nicht Rose ist, unterscheiden. Soll daher der Begriff: Rose, bestimmt angegeben werden, so muß dieses Merkmal aus demselben wegbleiben.

10.

Ein Begriff heißt vollständig (notio adaequata) wenn jedes seiner Merkmale wieder ein deutlicher Begriff ist, d. h. wenn derjenige, der diesen Begriff hat, angeben kann, was in jedem Merkmale desselben enthalten ist. Unvollständig ist der Begriff, (n. inadaequata) wenn nicht jedes der Merkmale desselben ein deutlicher Begriff ist.

Ich habe daher einen vollständigen Begriff von einer Rose, wenn ich nicht nur alle Merkmale dieses Begriffs, (alle Theile der Rose) anzugeben weiß, sondern wenn ich auch weiß, welche Merkmale in jedem dieser Merkmale weiter enthalten sind; (wenn ich also nicht nur angeben kann, die Rose bestehe aus Blättern, Stiel, Geschlechtstheilen u. s. w.

sondern wenn ich auch weiß, woraus diese einzelnen Dinge wieder bestehen.)

11.

Ein Begriff heißt ein individueller Begriff, oder der Begriff eines Individuums, wenn alle Merkmale dieses Begriffs nur einem einzigen Dinge zukommen.

So ist der Begriff von jedem einzelnen Menschen, z. B. der Begriff von mir wenn er alle Merkmale enthält, die an mir zu entdecken sind, der Begriff von einem individuellen Menschen. Er wird auf keinen Menschen weiter passen, als auf mich.

12.

Ein Begriff heißt ein specieller, oder der Begriff von einer Art, (species) wenn er nur aus den Merkmalen besteht, welche in mehreren individuellen Begriffen (in den Begriffen mehrerer Individuen) vorkommen, die also mehreren Individuen gemein sind.

So habe ich mit mehreren Menschen das gemein, daß wir Deutsche sind. Der Begriff: ein Deutscher ist also in Rücksicht auf mich und diese andern Individuen ein specieller Begriff, da hingegen der Begriff von einem Menschen, der jetzt vor meinem Pulte steht, und diese Worte schreibt, ein individueller, und zwar ein individueller Begriff von mir ist, denn die angegebenen Merkmale passen gewiß auf keinen als auf mich.

13.

Von Begriffen, deren gemeinschaftliche Merkmale die Bestandtheile eines andern Begriffs sind, sagt man, daß sie unter diesem Begriffe enthalten sind.

So ist also der Begriff von mir, und von jedem, in meinem Vaterlande Gebornen unter dem Begriff: Deutscher enthalten, denn dieser Begriff besteht nur aus dem, was wir mit einander gemein haben.

14.

Ein Begriff heißt ein **genereller**, oder ein **Gattungsbegriff** (genus) wenn er nur aus den Merkmalen besteht, welche **allen** unter ihm enthaltenen individuellen Begriffen gemein sind.

Ein solcher ist z. B. in Bezug auf mich und auf andere Deutsche, Franzosen, Engländer u. s. f. der Begriff: Europäer, denn dieser kömmt allen diesen Individuen zu.

15.

In den Begriffen von einzelnen Dingen die Merkmale aufsuchen, welche den Begriff der Art und der Gattung, unter denen diese einzelne Dinge stehen, ausmachen, heißt die Individuen **logisch eintheilen**.

Ich verstatte Ihnen hier einen Ruhepunkt, mein Freund. Die bisher aufgestellten Sätze sind zwar für einen Verehrer der Philosophie weder zu trocken noch zu

abstrakt, sie sind aber beides doch in einem Grade, welcher den Wunsch nach einer kleinen Unterbrechung nicht zu einem unerlaubten macht. Es ist der erweisliche Nutzen der logischen Eintheilung, von welchem ich Ihnen etwas zu sagen wünsche, um Ihr Urtheil in dieser Sache, die sehr verschieden angesehen wird, unpartheiisch zu erhalten.

Die Eintheilung heißt logisch (divisio logica) wenn man an den Individuen irgend ein beliebiges Merkmal annimmt, das man zum Begriff der Art und der Gattung macht. Eine solche Eintheilung heißt auch, und ist in der That willkührlich. Welcher innere und über den Gegenstand selbst Auskunft gebende Unterschied ist wohl der specielle Begriff: Amerikaner und Europäer? was erfahre ich wohl, das meine Menschenkenntniß erweiterte, wenn man mir sagt: der Gattungsbegriff: Mensch hat als Arten unter sich die Amerikaner, Polynäsier, Asiaten, Afrikaner und Europäer; jeder Mensch ist also entweder ein Afrikaner, oder ein Asiate, oder u. s. w.? Unter den Amerikanern stehen folgende Individuen: Franklin, Washington u. s. f.; unter den Europäern aber folgende: Euler, Newton, Malebranche u. s. f. — Und doch ist dieses eine logische und sehr erschöpfende Eintheilung der auf unsrer Erde befindlichen Menschen.

In der That hat jede bloß logische Eintheilung keinen Nutzen zu Erkenntniß der eingetheilten Dinge; sie ist aber außer dem nicht von allem Nutzen entblößt. Denn zur Bequemlichkeit und leichteren Uebersicht der auf der Erde vorhandenen Menschen dient sie immer, und die Uebung der Unterscheidungsgabe dessen, der eine solche Eintheilung vornimmt, ist ein zweiter Gewinn,

und zwar ein ziemlich großer. Sey es auch, daß eine nach Willkühr vorgenommene Eintheilung die Kenntniß der eingetheilten Dinge nicht vermehrt, so ist doch die Eintheilung selbst eine Uebung für die Denkkraft, welche dieser sehr angemessen ist.

Selten aber ist eine Eintheilung bloß logisch, sondern gemeiniglich ist sie real, d. h. der Eintheilungsgrund wird aus der Natur der eingetheilten Dinge selbst genommen. So können die Menschen in mündige und unmündige abgetheilt werden. Das Merkmal, welches hier an den Individuen entdeckt worden ist, und zu dem Begriffe der Species erhoben wird, ist dem Menschen nicht willkührlich beigelegt, sondern ist durch die Entwickelungsgesetze der menschlichen Natur bestimmt. Vergleichen Sie diesen Eintheilungsgrund (diesen speciellen Begriff) mit dem speciellen Begriff: Europäer und Amerikaner, so werden Sie finden, um wie viel eine reale Eintheilung mehr werth ist, als eine logische. Was kann zufälliger für jede wesentliche Eigenschaft des Menschen seyn, als die geographische Bestimmung der Gränzen des Erdbodens, und als die Eintheilung der Menschen nach diesen zufälligen Gränzen? Auf welchen gegründeten und bemerkbaren Unterschied weiset aber nicht die Eintheilung der menschlichen Individuen in mündige und unmündige hin? Es ist möglich daß einmal die geographische Ländereintheilung und Benennung abgeschafft werde, aber das wird kein Mensch ändern, daß jemand erst unmündig seyn muß, ehe er mündig wird.

Allein auch die reale Eintheilung hat man nicht selten als unbrauchbar und schädlich angesehen, und das vielleicht nicht ohne allen Grund, wenn man nämlich der Sache selbst das aufbürden darf, was eigentlich der

Miß-

Mißbrauch derselben tragen sollte. Wenn es z. B. den Naturkündigern nicht gelingt, nothwendige und leicht zu entdeckende Eigenschaften der Individuen zu speciellen Begriffen zu finden, sondern wenn sie zufällige Eigenschaften der Individuen für nothwendige halten, und also Merkmale aus dem Begriffe der Individuen zu Begriffen der Art erheben, welche nicht an allen Individuen zu finden sind, so entsteht Verwirrung in der ganzen Naturerkenntniß, und es wäre besser gewesen, eine solche Eintheilung wäre gar nicht vorgenommen worden. Allein es ist keineswegs nothwendig, daß ein erfahrner Naturkündiger in den speciellen Begriffen fehl greife; und geschieht dieses nicht, so ist eine Real Eintheilung vorzüglich in der Naturgeschichte, wo die Individuen unzählbar sind, von dem erheblichsten Nutzen.

Da aber niemand eine gute Real-Eintheilung liefern wird, wenn er sich vorher mit den Regeln der Eintheilung überhaupt, d. h. der logischen Eintheilung nicht bekannt gemacht, und durch Uebung in Ansehung derselben eine Festigkeit erlangt hat, so will ich Ihnen die Regeln zu der logischen Eintheilung hier beifügen, und empfehle die Anwendung derselben und öftere Uebung Ihrer eigenen Beurtheilung.

16.

Der Gattungsbegriff kann kein Merkmal enthalten, welches entweder dem ganzen Begriffe eines unter ihm enthaltenen Individuums, oder einem Merkmale dieses Individuums widerspräche.

Beweis.

Der Gattungsbegriff drückt das aus, was alle unter ihm enthaltenen Individuen mit einander gemein

mein haben, was also jedes unter ihm enthaltene Individuum an sich hat, d. h. der Gattungsbegriff ist ein Merkmal in dem Begriffe des Individuums. Nun kann kein Begriff Merkmale haben, die einander widersprechen, folglich kann auch der Gattungsbegriff kein solcher seyn, der dem Begriffe irgend eines unter ihm enthaltenen Individuums widerspräche. — So könnte der Begriff eines gestaltlosen Wesens nicht der Gattungsbegriff für die menschlichen Individuen seyn, denn unter den Eigenschaften der einzelnen Menschen, und folglich in dem ausführlichen Begriffe jedes menschlichen Individuums ist die Eigenschaft eine bestimmte Gestalt zu haben, als Merkmal enthalten. Diesem würde also der Gattungsbegriff: gestaltloses Wesen widersprechen.

17.

In dem Gattungsbegriff darf kein Merkmal fehlen, welches an jedem unter demselben enthaltenen Individuum anzutreffen ist, oder, mit andern Worten, der Begriff jedes unter einer Gattung enthaltenen Individuums enthält den ganzen Gattungsbegriff als Merkmal.

Denn der Gattungsbegriff (14) besteht aus weiter nichts, als aus den Merkmalen, die allen unter ihm enthaltenen Individuen gemeinschaftlich zukommen.

18.

Der Begriff eines Individuums, das unter einen Gattungsbegriff gebracht werden soll, muß gehörig

hörig bestimmt werden, d. h. nur diejenigen seiner Merkmale werden bei der Eintheilung als Unterscheidungsmerkmale angesehen, welche dienen, den Gattungsbegriff vollständiger (10) zu machen.

Der Gattungsbegriff sey z. B. die auf der Erde wohnenden Menschen. Alles was sich an individuellen Menschen vorfindet, und sie in Rücksicht ihres Wohnortes unterscheidet, das wird als unterscheidendes Merkmal aufgenommen; alle andre Merkmale aber als überflüßig bei dieser Eintheilung werden weggelassen, z. B. die Hautfarbe, die verschiedenen Talente, das Alter u. s. w.

19.

Die Merkmale, welche den Unterschied der unter einen Gattungsbegriff gebrachten Individuen ausmachen, heißen der individuelle Unterschied. (differentia individualis.)

20.

Die Merkmale, welche den Unterschied der unter einen Gattungsbegriff gebrachten Arten ausmachen, heißen der specifische Unterschied. (differentia specifica.)

21.

Da der Begriff der Art den individuellen Unterschied vorbeigeht, und bloß aus den Merkmalen besteht, die mehreren Individuen zukommen, so kann er nur ein einziges Merkmal weniger ent-

halten, als der bestimmte Begriff jedes Individuums.

Aus dem bestimmten Begriff des Individuums ist alles wegaelassen, was den Gattungsbegriff nicht vollständiger macht, d. h. was den Gattungsbegriff nicht näher bestimmt, es wird also kein Merkmal des individuellen Begriffs bei der Eintheilung in Betrachtung gezogen, als das, was den Gattungsbegriff in diesem Individuum näher bestimmt. In sofern kann man auch sagen, der individuelle Begriff habe nur dieses Merkmal. Da nun der Begriff der Art sich von den individuellen Begriffen dadurch unterscheidet, daß er das Merkmal enthält, welches bei den unter ihm enthaltenen Individuen gemeinschaftlich angetroffen wird, ob es gleich in jedem derselben näher bestimmt ist, dieses in jedem Individuum aber nur auf einzige Art näher bestimmt seyn kann; so kann der Art Begriff auch nur ein einziges Merkmal weniger enthalten als der bestimmte Begriff der Individuen.

Es sey der Gattungsbegriff der vorher angegebene: die auf der Erde wohnenden Menschen. Die Individuen heißen A, B, C u. s. w. A und B sollen so nahe aneinander wohnen als man nur wohnen kann, so daß jeder doch eine eigene Wohnung habe. Jeder muß also — denn genauer lassen sich abgesonderte Wohnungen nicht abtheilen — eine eigene Stube haben. Beide Stuben sind in Einem Hause. Der individuelle Unterschied zwischen A und B ist also dieser daß jener die Stube N. 1. dieser die Stube N. 2. bewohnt. Dieser Unterschied wird nicht in den Begriff der Art aufgenommen, sondern

sondern dieser besteht aus dem Merkmale, welches dem A und B gemeinschaftlich zukommt. Dieses Merkmal ist: das Wohnen in demselben Hause. „Menschen, die in diesem Hause wohnen" ist also der Artbegriff in dem gewählten Beispiele, und dieser Artbegriff hat nur ein einziges Merkmal weniger als der bestimmte individuelle Begriff, es sey nun der bestimmte Begriff des Individuums A, oder des Individuums B.

22.

Der Begriff der Art enthält nur ein einziges Merkmal mehr als der Gattungsbegriff.

Der Begriff der Art enthält das Merkmal, das als gemeinschaftliche nähere Bestimmung des Gattungsbegriffs in jedem einzelnen unter diesem enthaltenen Individuum anzutreffen ist. Da diese individuellen Begriffe bestimmte Begriffe sind, so kann das Merkmal, das ihnen gemeinschaftlich zukommt, nur ein einziges seyn, der Art-Begriff folglich nur aus einem einzigen Merkmal bestehen, und sich daher nur an diesem einzigen Merkmale von dem Gattungsbegriff unterscheiden, und zwar so, daß in ihm dieses einzige Merkmal zu dem Gattungsbegriff hinzukommt (daß er dieses mehr hat, als der Gattungsbegriff) indem kein Merkmal des Gattungsbegriffs in dem Begriff der Individuen, folglich auch nicht in dem Begriff der Arten, die unter dem Gattungsbegriff stehen, fehlen darf. (17)

23.

Gesetzt nun, es zeigten sich bei einer vorzunehmenden Eintheilung Artbegriffe, die mehr als ein einziges Merkmal zu dem Gattungsbegriff hinzusetzten; so müßten alsdann entweder mehrere einander untergeordnete Artbegriffe, oder mehrere Gattungsbegriffe angenommen werden.

Man muß z. B. die auf der Erde wohnende Menschen, wenn man von einzelnen Individuen anfängt, und die Abtheilungen des Erdbodens, in welchen sie leben können vor Augen nimmt, folgendergestalt eintheilen.

Zwei Menschen A und B wohnen 1) auf zwei Stuben in Einem Hause. Der Artbegriff ist also: zwei in Einem Hause wohnende Menschen. 2) In dieser oder jener Straße. Menschen, die in Einer Straße leben, ist wieder ein Artbegriff. 3) In dieser oder jener Abtheilung der Stadt z. B. im ersten Viertel. Wieder ein Artbegriff. 4) In dieser oder jener Stadt, z. B. in Meißen. Wieder ein Artbegriff. 5) Im Kreisamt Meißen. Wieder ein Artbegriff. 6) In Churſachsen. Wieder ein A. B. 7) Im obersächsischen Kreise. Wieder ein A. B. 8) In Deutschland. Wieder ein A. B. 9) In Europa. Wieder ein A. B. 10) Auf dem festen Lande, (nicht auf einer Insel.) Der Gattungsbegriff.

Der eigentliche Artbegriff in diesem Beispiele ist der unter N. 1 enthaltene. In Rücksicht auf diesen kann der unter N. 2 enthaltene schon Gattungsbegriff

begriff heißen, denn dieser enthält also jenen unter sich. Allein der Begriff unter N. 3. enthält noch weniger Merkmale, und enthält den unter N. 2. unter sich, daher ist dieser, der in Rücksicht auf N. 1. Gattungsbegriff ist, in Verhältniß auf N. 3. Artbegriff. Und dies Verhältniß dauert fort, bis endlich ein Begriff kömmt, welcher schlechthin der Gattungsbegriff ist, und dies ist diesmal der unter N. 10. enthaltene, denn an einem andern Orte, als auf dem festen Lande oder auf den Inseln kann niemand wohnen.

Man pflegt daher alle Arten, die einzige ausgenommen, die zunächst unter dem Gattungsbegriff steht, Unterarten zu nennen, so daß der Artbegriff, der zunächst an den Individuen ist, die unterste oder niedrigste Art heißt.

Braucht man aber lateinische Ausdrücke, so heißt alles, was zwischen der untersten Art und zwischen dem Gattungsbegriff befindlich ist, nicht species sondern genus, und zwar wird der eigentliche Gattungsbegriff genus summum, der Begriff der die Art (species) unmittelbar unter sich enthält, wird genus proximum genannt, auf welches (aufwärts nach dem genus summum zu) das genus inferius, auf dieses das genus superius folgt. In den lateinischen Logiken trifft man also keine Unterarten, sondern genera intermedia an; in den deutschen ist aber der Ausdruck: Unterarten beliebt worden, und der Ausdruck: Untergattungen ist nicht so gewöhnlich.

Daher hat man im Lateinischen auch noch eine differentia generica. Man nennt nämlich die Merkmale so, welche den Unterschied der Untergattungen (der generum intermediorum) ausmachen.

Hier fällt die Bemerkung der Logiker, daß ein Begriff desto weniger unter sich enthalte, jemehr er in sich enthält, und umgekehrt, sehr deutlich ins Auge. Die Merkmale nämlich, aus welchen ein Begriff besteht, machen seinen Inhalt aus, sind das was er in sich enthält. Die Individuen aber, an welchen jene Merkmale als Eigenschaften vorkommen, sind unter dem Begriff, dessen Theile diese Merkmale sind, enthalten. Der hier als Beispiel gebrauchte Gattungsbegriff: „Ein Mensch, der auf der Erde wohnt“ enthält weniger Merkmale (weniger in sich) als der Begriff: „ein Mensch, der in Meißen, in diesem oder jenem Haus wohnt.“ Dafür enthält aber der erste Begriff auch alle lebende Menschen, der zweite nur sehr wenige, vielleicht nur zweie, unter sich.

Der bildliche, seit einiger Zeit gewöhnliche Ausdruck, daß etwas in die Sphäre eines Begriffs gehöre, heißt so viel als, daß etwas unter diesen Begriff gehöre.

So viel, mein Freund, von den Regeln, nach welchen jede Eintheilung gemacht werden muß. Es giebt solcher Regeln allerdings mehrere, allein ich kann erwarten, daß Ihr eigener Scharfsinn diese als aus den angeführten abgeleitet, erkennen, und auch wohl selbst daraus ableiten werde.

Zweiter Brief.

Ich eröfne diesen Brief mit der Lehre von der Erklärung. Eine Lehre, welche in ihrer Anwendung noch ungleich wichtiger ist, als die Lehre von der Eintheilung. Erlauben Sie mir aber, mein Freund, meine Reflexionen über die Erklärung bis nach angestellter Untersuchung über dieselbe versparen zu dürfen.

Einen Begriff erklären heißt angeben, welche von den ihm zukommenden Merkmalen ihn von andern Begriffen unterscheiden.

Es sind bei der Erklärung demnach zwei Begriffe vorhanden. Erstlich der Begriff, welcher die Merkmale, aus denen die unterscheidenden gewählt werden, enthält, und zweitens derjenige, der bloß die unterscheidenden enthält, die andern aber weg-

läßt.

läßt. Der erste Begriff heißt der Erklärte, oder das Erklärte (definitum) der zweite heißt die Erklärung (definitio.)

25.

Erklärung heißt also ein Begriff, der bloß die unterscheidenden Merkmale eines andern Begriffs enthält.

Gold z. B. unterscheidet sich vom Blei durch eine größere specifische Schwere, durch Feuerbeständigkeit und durch gelbe Farbe. Wer daher metallurgische Beobachtungen mittheilen, und über die Verschiedenheit des Goldes und des Bleies sprechen will, muß in seine Erklärung des Goldes die angegebenen Merkmale aufnehmen. Gold unterscheidet sich aber von dem Diamant schon dadurch daß es ein Metall ist. Wer daher über den Unterschied des Goldes von dem Diamant oder von den Steinen überhaupt schreiben will, der muß eine andere Erklärung von dem Golde geben, als die vorige ist, er muß also andere Merkmale aus dem Begriff des Goldes ausheben, als das vorigemal.

26.

Der erklärte Begriff kann nicht bloß klar, sondern er muß ein deutlicher Begriff seyn.

Denn die Erklärung soll Merkmale aus demselben ausheben, der Erklärer muß also wissen, was für Merkmale in demselben enthalten sind, welches derjenige nicht weiß, der einen bloß klaren Begriff hat.

27.

Die Erklärung ist ein bestimmter Begriff.

Denn sie enthält nur die unterscheidenden Merkmale des erklärten Begriffs.

28.

Jedes von den in der Erklärung enthaltenen einzelnen Merkmalen muß dem erklärten Begriff, und alle zusammengenommen müssen sie keinem andern Begriff zukommen.

Käme eines der in der Erklärung enthaltenen Merkmale dem erklärten Begriff nicht zu, so könnte es auch kein Unterscheidungsmerkmal desselben seyn, es wäre also ein Widerspruch, wenn dieses Merkmal in der Erklärung vorhanden wäre.

Kämen die in der Erklärung enthaltenen Merkmale insgesammt auch einem andern, als dem erklärten Begriff zu, so enthielte die Erklärung kein Merkmal, welches den erklärten Begriff von diesem andern unterschiede, sie wäre also keine Erklärung.

29.

Wo die gesammten Merkmale der Erklärung sind, da muß auch das Erklärte seyn, und wo das Erklärte ist, da müssen auch die gesammten Merkmale der Erklärung seyn.

Denn die Merkmale der Erklärung sind insgesammt Merkmale des Erklärten. Man drückt den angegebenen Satz, der als Prüfstein einer Erklärung gebraucht werden kann, auch also aus:

„Eine Erklärung muß sich mit dem Erklärten so „wohl bejahend als verneinend umkehren lassen.“

30.

Die Erklärung kann eben so viel Merkmale aber nie mehrere enthalten, als das Erklärte.

Dieser Satz, welchen die Logiker insgemein so ausdrücken, daß die Erklärung nicht weiter seyn dürfe, als das Erklärte (latior definito) ergiebt sich aus dem Begriff der Erklärung selbst, indem diese nur die unterscheidenden Merkmale des Erklärten enthält. Sind die gesammten in dem erklärten Begriff enthaltenen Merkmale unterscheidende Merkmale so muß die Erklärung sie insgesammt enthalten, und dann ist die Erklärung von dem erklärten Begriff nicht verschieden. Aber dieser Fall ist auch der höchste der sich denken läßt, denn sollte die Erklärung mehr Merkmale enthalten, als der erklärte Begriff, so wäre dies eben so viel, als wenn der Erklärer behauptete, dem Erklärten komme ein Merkmal nicht zu, aber es komme ihm doch als Unterscheidungsmerkmal zu, welches ein Widerspruch ist.

31.

Eine Erklärung kann kein Merkmal enthalten, welche mit irgend einem Merkmale des Erklarten im Widerspruch steht.

Dies

Diesen Satz, welcher ebenfalls ein Prüfstein einer jeden Erklärung ist, drücken die Logiker so aus, daß die Erklärung nicht enger seyn dürfe als das Erklärte. (angustior definito.)

Enthielte die Erklärung ein Merkmal, das irgend einem Merkmale des Erklärten widerspräche, so wäre der Begriff des Erklärten ein Begriff, welcher widersprechende Merkmale enthält, welches nicht seyn kann.

32.

Eine Erklärung kann kein verneinender (negativer) Begriff seyn.

Ein bejahender oder positiver Begriff, welchen die Logiker auch einen bestimmenden nennen, enthält die Merkmale, welche der Gegenstand desselben als Eigenschaften hat. Ein verneinender (n. remotiva) enthält Merkmale welche der Gegenstand desselben nicht hat. So sagt man z. B. die Seele ist ein immaterielles Wesen. Der Begriff: immaterielles Wesen, enthält nichts Bejahendes, kein positives Merkmal, welches eine erkennbare Eigenschaft der Seele ausdrückte. Ich kann auch sagen: der Tamus ist ein immaterielles Wesen, und niemand weiß, wer und was der Tamus ist, denn ich habe keinen positiven Begriff von diesem Tamus gegeben.

Da nun eine Erklärung unterscheidende Merkmale des Erklärten angeben soll, so muß sie etwas (Merkmale) enthalten, an welchem man das Erklärte

klärte von andern unterscheiden kann, d. h. Merkmale, welche der Gegenstand des erklärten Begriffs hat. Ein Begriff, der Merkmale enthält, welche der Gegenstand desselben hat, ist ein positiver Begriff, und ein positiver Begriff, ist kein negativer, folglich ist keine Erklärung ein negativer Begriff.

32.

Wenn von der Erklärung eine neue Erklärung gefodert, und also verlangt wird, man solle die unterscheidenden Merkmale aller oder einiger in der Erklärung enthaltener Merkmale angeben, und man braucht entweder den ganzen Begriff des Erklärten oder ein Merkmal dieses Begriffs zu einem unterscheidenden Merkmal des zu erklärenden Merkmals der Erklärung, so macht man einen Cirkel im Erklären, welches nicht geschehen darf.

Man nenne das Erklärte A, die Erklärung B, A aber heiße a wenn es als Erklärung der Erklärung gebraucht wird. B ist also dasjenige wodurch sich A von allem was nicht A ist, unterscheidet. Nun behauptet derjenige, der in einen Cirkel verfällt, a sey dasjenige, wodurch sich B von allem, was nicht B ist, folglich auch von A, unterscheidet. Also kann man keinen Cirkel im Erklären machen ohne zu behaupten, daß a dasjenige sey, woran sich A von A unterscheidet, d. h. ohne sich zu widersprechen.

Ich habe Ihnen hier, mein Freund, vielleicht alles, ganz gewiß aber das hauptsächlichste von dem mitgetheilt, was man aus der Logik wissen muß, um keine fehlerhafte Erklärungen zu machen. Ob die Geschicklichkeit

lichkeit gut und deutlich zu erklären, Werth habe, darüber wird Ihre Meinung wohl schwerlich zweifelhaft seyn. Man kömmt alle Augenblicke in die Nothwendigkeit, das zu erklären, wovon man mit Andern spricht, und wir schaden gemeiniglich unsrer Ueberzeugung, in jedem Fall aber der Wahrheit, wenn man das fehlerhaft erklärt, wovon die Rede ist. Ein Mann, der in einer Gesellschaft die Rechtmäßigkeit der Todesstrafe behauptete, und von der Strafe überhaupt eine Erklärung geben wollte, die fehlerhaft ist, wird sich, wenn er nur kalt genug ist, die Gegenbehauptung zu prüfen, von seinen Gegnern überführt finden, so gewiß er auch überzeugt ist, er könne ihnen nicht Beifall geben. Die Gegner nämlich halten sich an die Erklärung, welche er aufstellte, und müssen sich daran halten, denn sie müssen voraussetzen, ihr Gegner habe eine richtige Erklärung gemacht.

Freilich wird zu einer vollkommnen Erklärung mehr erfodert, als bloß das Befolgen der logischen Regeln; aber darum sind diese nicht unnütz, darum dürfen diese nicht übersehen werden. Ein Zeichner ist allerdings noch kein Kupferstecher, aber man kann keinen Kupferstich machen, ohne die Regeln des Zeichenmeisters zu befolgen. Eben so kann man keine gute Erklärung machen, ohne die Regeln des Logikers zu befolgen, so viel auch noch andere Geschicklichkeit zu dem Erklären erfoderlich seyn mag.

Ich komme hier nämlich auf das, was man Sacherklärung oder Realerklärung nennt. Die Betrachtung über diese Erklärung ist der Logik eigentlich fremd; wenigstens gehört sie nicht in den Theil der Logik, welchen ich jetzt abhandle; allein es kann zur Ermunterung

auf neue logische Spekulationen dienen, wenn ich die bisher angestellte durch einige weniger abstrakte Bemerkungen unterbreche.

Eine Erklärung heißt logisch, oder eine Namenserklärung, wenn man nicht darauf sieht, ob der erklärte Begriff (das Erklärte) die Vorstellung eines wirklichen Dinges sey, oder nicht. In diesem Falle geht man über den erklärten Begriff (über das Erklärte) nicht hinaus, und ist zufrieden, wenn in dem erklärten Begriff keine widersprechenden Merkmale vorhanden sind, und wenn die Erklärung ihm keine solchen aufdringt. Ist aber die Erklärung eine Sacherklärung, so untersucht man erstlich, ob der erklärte Begriff ein richtiger Begriff sey d. h. das als Merkmal enthalte, was der Gegenstand, den er vorstellt als Eigenschaft enthält, und zweitens ob die Erklärung dem Gegenstande keine Eigenschaften abspricht, welche dieser hat, oder ihm Eigenschaften beilegt, welche er nicht hat. Bei der Prüfung der Sacherklärung sieht man also nicht bloß darauf ob die Begriffe keine einander widersprechende Merkmale enthalten, sondern auch darauf, ob keines der Merkmale (die sich untereinander vertragen) dem Gegenstande widerspreche. Wenn ich z. B. von A folgende Erklärung gebe, A ist ein Thier, welches sechs Beine hat, so ist diese Erklärung, als logische Erklärung fehlerfrei, denn sie enthält keine sich widersprechende Merkmale. Sage ich aber: A ist ein Löwe, und erkläre A dennoch als ein Thier mit sechs Beinen, so ist die Erklärung, welche nun Realerklärung ist, unrichtig, denn nun widerspricht der Begriff A, dem Gegenstand, von welchem er eine Vorstellung seyn soll, indem ein Löwe nicht sechs Beine hat.

Soll eine Realerklärung so vollkommen seyn, als sie seyn kann, so muß man mit aller Evidenz angeben können, der Gegenstand selbst habe keine Eigenschaften weiter, als diejenigen, welche der Begriff, der ihn vorstellen soll, Merkmale enthält; woraus man dann mit eben so viel Evidenz wissen kann, ob die Erklärung auch alle die unterscheidenden Merkmale des Erklärten (Begriffs und Gegenstandes) enthalte. Eine solche Realerklärung heißt Definition, und ist nur von mathematischen Begriffen möglich, weil man nur in der Mathematik den Gegenstand eines Begriffs so darstellen kann, daß man zu behaupten im Stand ist, der Begriff, der ihn vorstellt enthalte alles, was der Gegenstand selbst enthält.

Jeder andere uns in der Erfahrung vorkommende Gegenstand kann der Menge und Zufälligkeit seiner Eigenschaften wegen nie so genau untersucht werden, daß man man mit Zuverläßigkeit behaupten könnte, er enthalte nichts weiter, als was der Begriff desselben enthält. Wer will z. B. mit Zuverläßigkeit wissen, ob der Begriff, welchen Büffon oder Linné von dem Löwen aufgestellt haben, alles als Merkmal enthalte, was diesem Thiere unter allen Umständen, und also jederzeit zukömmt? Kann man aber nicht wissen, ob ein aufgestellter Begriff alles enthalte, was in dem Gegenstande enthalten ist, so kann man eben so wenig wissen, ob die Erklärung dieses Begriffs alle unterscheidende Merkmale desselben enthalte. Die Erklärung eines in der Erfahrung vorkommenden Gegenstandes ist aber ungeachtet ihrer Unvollkommenheit, wenn sie gegen die Definition gehalten wird, doch eine Realerklärung, und heißt Explanation.

Ist der Gegenstand des erklärten Begriffs wieder ein Begriff, und dieser wieder nur ein Begriff von einem andern Begriffe, so daß das letzte, worauf man in der Nachforschung stößt immrr ein Begriff bleibt, der sich aber durch Undeutlichkeit von den ihn erklärenden auszeichnet, so heißt die Erklärung eines solchen Begriffs, sie mag nun die erste nach ihm, welches die unvollständigste ist, oder die entfernteste von ihm, welches die vollständigste ist, seyn, Exposition. Sie ist ebenfalls eine Realerklärung, wenn gleich der Gegenstand kein anschauliches Ding ist, wie z. B. das Recht. Jede Erklärung des Begriffes von Recht oder von Pflicht ꝛc. heißt in der Kunstsprache Exposition, und nicht Definition, wegen des beträchtlichen Unterschiedes, besonders in der Ueberzeugung von der Vollständigkeit der Merkmale, die in der Definition evident im höchsten Grad ist, bei der Exposition aber immer noch weitere Nachforschung nach neuen, vielleicht noch unentdeckten Merkmalen zuläßt.

Noch giebt es eine Realerklärung, welche Declaration heißt. Diese findet bei Dingen statt, welche der Mensch hervorbringt, und bei Begriffen, welche der Mensch willkührlich zusammensetzt. Die Erklärung eines solchen Begriffs oder Dinges kann zwar vollständig seyn, weil der Begriff oder das Ding selbst eben deswegen nichts weiter enthält, als was der Mensch, in dessen Willkühr es steht demselben zu ertheilen, wie viel er will, in denselben aufnimmt. So kann man einem Andern z. B. eine Vorstellung von einer Sägemaschine machen, die man willens ist zu verfertigen. Diese Maschine wird gerade die Eigenschaften haben, welche sie dem Begriff des Künstlers zu Folge haben soll, wenn es ihm anders gelingt sie zu Stande zu bringen. Da aber der Begriff, so lange der Gegenstand desselben

hoch

noch nicht vorhanden ist, mit diesem auch nicht verglichen, und ist derselbe vorhanden, doch nie mit Zuverlässigkeit angegeben werden kann, ob der Gegenstand — der zwar die im Begriff angegebenen Merkmale enthält — gar keine andern Eigenschaften haben könne, so kann die Erklärung eines solchen Begriffs ebenfalls nicht Definition heißen, sondern sie muß einen andern Namen führen, und heißt Declaration.

So viel über die Erklärung, und über die logischen Gesetze, unter welchen dieselbe steht. Die Gesetze, nach welchen Realerklärungen abgefaßt werden müssen, die Mittel, die man anzuwenden hat, um gute Realerklärungen zu verfertigen, liegen zu weit von meiner gegenwärtigen Untersuchung entfernt, und würden mir mein Ziel ganz aus den Augen bringen, wenn ich sie aufsuchen wollte. Ich fahre daher, wie ich hoffe, mit Ihrer Erlaubniß in meinen logischen Untersuchungen fort.

33.

Das Verhältniß zweier oder mehrerer Begriffe zu einander nach dem Satze des Widerspruchs angeben, heißt, logisch urtheilen.

34.

Ein logisches Urtheil (judicium; ind. logicum) ist also die Bestimmung des Verhältnisses zwischen zwei oder mehreren Begriffen nach dem Satze des Widerspruchs.

35.

Es sind nur zwei Arten logischer Urtheile möglich, bejahende Urtheile und verneinende Urtheile.

theile. In den bejahenden (jud. affirmativum) wird einem Begriffe (oder einigen Begriffen), ein anderer Begriff (einige andere Begriffe) deswegen beigelegt, weil das Gegentheil des beigelegten Begriffes dem Begriffe, welchem er beigelegt wird, widersprechen würde. In dem verneinenden Urtheil (jud. negativum) wird ein Begriff (werden einige Begriffe) einem andern Begriff (einigen andern Begriffen) deswegen abgesprochen, weil sie diesem Begriff widersprechen würden.

36.

Der Begriff, (oder die Begriffe) welchem ein anderer Begriff entweder beigelegt oder abgesprochen wird, heißt das Subjekt des logischen Urtheils.

37.

Der Begriff, (oder die Begriffe) welcher einem andern beigelegt oder abgesprochen wird, heißt das Prädikat des logischen Urtheils.

Es ändert in der Natur der bejahenden und verneinenden Urtheile nichts, ob sowohl das Subjekt als das Prädikat nur Ein Begriff ist, oder ob es mehrere Begriffe sind. Auch macht das keinen Unterschied in der Natur dieser Urtheile, ob das Prädikat mit dem ganzen Subjekt oder nur mit einem Theile desselben in Widerspruch stände, wenn es in den bejahenden Urtheilen dem Subjekte beigelegt, oder in verneinenden, demselben abgesprochen wird. Denn nie kann ein Begriff widersprechende Merkmale

male haben, es seyen nun dieser widerspechenden Merkmale wenige, oder viele oder es sey nur einziges.

38.

Ein Urtheil heißt ein allgemeines, (judicium universale) wenn das Prädikat allem dem beigelegt oder abgesprochen wird, was unter dem Begriff des Subjekts enthalten ist.

Es ist sowohl hier, als in der Logik überhaupt von keinem andern beilegen oder absprechen die Rede, als von dem, welches nach dem Satze des Widerspruchs geschieht.

Da jedes Urtheil entweder ein bejahendes oder ein verneinendes ist, so ist auch das allgemeine Urtheil entweder ein bejahendes oder ein verneinendes.

39.

Ein Urtheil heißt ein besonderes (jud. particulare) wenn das Prädikat einigem, was unter dem Begriff des Subjekts enthalten ist, beigelegt oder abgesprochen wird.

40.

Ein Urtheil heißt ein einzelnes (jud. singulare) wenn das Prädikat nur einem einzigen von dem, was unter dem Subjekt enthalten ist, beigelegt oder abgesprochen wird.

Beispiele dieser drei Arten von Sätzen sind folgende a) der bejahenden; alle — einige Fieber — dieses Fieber ist tödlich. b) Von verneinenden: Kein Dieb ist ein Mörder, einige Diebe sind keine Mörder, dieser Dieb ist ein Mörder.

41.

Man legt einem Urtheile Quantität bei, wenn der Urtheilende klar zu erkennen giebt, ob er das Prädikat allem, oder einigem, oder einem einzigen von dem, was unter dem Subjekt enthalten ist, beilegt.

42.

Man legt einem Urtheile Qualität bei, wenn man darauf sieht, daß dasselbe entweder ein bejahendes oder ein verneinendes ist.

43.

Ein Urtheil logisch umkehren heißt das Prädikat des Urtheils als Subjekt ansehen, und ihm das Subjekt als Prädikat beilegen oder absprechen. Die Handlung durch welche dies geschieht heißt logische Umkehrung (conversio.)

Z. B. Einige Kaufleute sind Millionäre; einige Millionäre sind Kaufleute.

44.

Die logische Umkehrung heißt rein (conv. pura, s. simplex) wenn das umgekehrte Urtheil nach der

der Umkehrung eben die Qualität und Quantität hat, die es vor der Umkehrung hatte.

Hiervon ist die vorige Umkehrung ein Beispiel.

45.

Bei der nicht reinen Umkehrung wird entweder bloß die Quantität verändert, oder bloß die Qualität, oder beides. Die erstere heißt vermindernde, die zweite verändernde, die dritte heißt totale Umkehrung. (im Lateinischen heißt die erstere conversio per accidens, die zweite conv. per contrapositionem, die dritte conv. tota.)

Beispiele von nicht reiner Umkehrung sind folgende:

a) Der vermindernden: alle Menschen haben Anlage zum Guten; Einiges was Anlage zum Guten hat, ist Mensch.

b) Der verändernden: Einige Staaten sind keine Republiken; Einige Republiken sind Staaten.

c) Der totalen: Einige Menschen sind ungerecht, dieser Ungerechte ist kein Mensch.

46.

Ein Urtheil kann umgekehrt werden, heißt so viel, als: ein Urtheil ist auch nach der Umkehrung richtig, wenn es vor derselben richtig war. Urtheile, welche nach der Umkehrung unrichtige Urtheile seyn würden, können nicht umgekehrt werden.

47.

Allgemein verneinde Urtheile können in reiner Umkehrung umgekehrt werden.

Denn das Prädikat wird allem, was unter dem Subjekt enthalten ist, abgesprochen, daher kann es keinem von diesem zukommen. z. B. Kein Neger hat langes weisses Haar; Keiner der ein solches Haar hat, ist ein Neger.

48.

Allgemein bejahende Urtheile können nicht in reiner Umkehrung umgekehrt werden.

Denn obgleich das Prädikat allem, was unter dem Subjekt enthalten ist, beigelegt wird, so folgt doch daraus nicht, daß es nicht noch mehreren beigelegt werden könnte, und dieses würde in der reinen Umkehrung eines solchen Urtheils geleugnet werden. z. B. Alle Menschen sind sterblich; alle Sterbliche sind Menschen. Hier würden die Thiere, welche doch auch sterblich sind, von dem Begriff: sterblich, ausgeschlossen.

49.

Besondere bejahende Urtheile können in reiner Umkehrung umgekehrt werden.

Beispiel. Einige Generale verstehen Mathematik; Einige Mathematikverständige sind Generale.

50.

In vermindernder Umkehrung können umgekehrt werden 1) allgemein bejahende Urtheile, 2) allgemein verneinende.

Beispiele. 1) Alle Figuren schließen einen Raum ein; Einiges was einen Raum einschließt, ist eine Figur. 2) Kein rechtschaffener Mann verletzt seine Pflicht; Einige die ihre Pflicht nicht verletzen, sind rechtschaffen.

51.

In veränderner Umkehrung können umgekehrt werden 1) allgemein bejahende, 2) besondere verneinende Urtheile.

Beispiele. 1) Alle Menschen haben Rechte; keiner der kein Recht hat, ist ein Mensch. 2) Einige Blinde können die Farben der Körper durch das Gefühl nicht unterscheiden; Einige von denen, welche die Farben durch das Gefühl nicht unterscheiden können, sind blind.

52.

Ein Urtheil heißt hypothetisch bejahend, wenn das Prädikat dem Subjekte deswegen beigelegt wird, weil das Gegentheil desselben der Existenz des Subjekts widersprechen; es heißt hypothetisch verneinend, wenn das Prädikat dem Subjekte deswegen abgesprochen wird, weil es der Existenz des Subjektes widersprechen würde.

Z. B. Wenn Gerechtigkeit in einem Lande statt findet, so findet sich auch Ruhe und Wohlstand in demselben ein. — Es wird hier nicht behauptet, daß Ruhe und Wohlstand der Gerechtigkeit beigelegt werden müsse, sondern, daß es der Handhabung der Gerechtigkeit, also der Existenz derselben beigelegt werden müsse. — Wenn der Kranke seine Arzneyen nicht nimmt, wird er auch nicht gesund werden. Es wird dem Kranken die Hoffnung gesund zu werden nicht so abgesprochen, als wenn das Gesundwerden mit der Krankheit in Widerspruch stände, sondern es wird nur behauptet, daß das Gesundwerden mit einem gewissen Verhalten des Kranken, (mit der Verachtung der Arzneyen), in Widerspruch stehe.

53.

Ein Urtheil heißt ein kategorisch bejahendes, oder ein kategorisch verneinendes wenn der Urtheilende das Prädikat dem Subjekte beilegt oder abspricht, ohne auf die Existenz des Subjektes Rücksicht zunehmen.

Jedes bejahende und verneinende Urtheil ist daher ein Beispiel von kategorisch bejahenden und kategorisch verneinenden Urtheilen.

54.

Ein Urtheil heißt ein disjunktiv bejahendes oder verneinendes, wenn der Urtheilende dem Subjekte mehrere Prädikate so beilegt oder abspricht, daß er behauptet es komme (in dem bejahenden) entweder nur eines, oder es kommen einige, oder alle diese Prädikate dem Subjekte zu, oder

oder (im verneinenden) es komme von den mehreren Prädikaten dem Subjekte entweder eines, oder mehrere oder alle nicht zu.

Beispiele. Dieser Mensch ist entweder schlaftrunken, oder berauscht, oder wahnwitzig, oder alles zusammen. — Dieser Mensch ist weder gelehrt, noch bescheiden, noch lehrbegierig. Dieses Urtheil heißt eigentlich soviel, als: diesem Menschen kommen die Prädikate: gelehrt, bescheiden, lehrbegierig weder einzeln genommen, noch zusammen genommen zu.

55.

Ein Urtheil heißt identisch, wenn das Prädikat gerade so viel und gerade dieselben Merkmale enthält, als das Subjekt.

Z. B. A ist A. A = A. Ich bin ich. Ein Phantast ist ein Phantast. Ein Gelehrter ist ein Gelehrter.

56.

Identische Urtheile können in reiner Umkehrung umgekehrt werden.

Eben deswegen, weil Subjekt und Prädikat ganz einerlei sind.

57.

Zwei Urtheile heißen entgegenstehende Urtheile (judicia contraria) wenn sie demselben

Sub-

Subjekte widersprechende Merkmale beilegen, unter Bedingungen, daß beide Urtheile falsch seyn können.

Z. B. Die menschliche Seele ist ein Quadrat. Die menschliche Seele ist kein Quadrat. Beide Sätze sind falsch.

58.

Zwei Urtheile heißen **widersprechende Urtheile** (jud. contradictoria) wenn sie demselben Subjekt widersprechende Merkmale beilegen, unter Bedingungen, daß Eines von diesen Urtheilen entweder wahr oder falsch seyn, und also das andere entweder zu einem wahren oder falschen machen muß.

Z. B. Alle Menschen haben eine Seele. Kein Mensch hat eine Seele. Ist eines von diesen Urtheilen wahr, so ist das andere ganz gewiß falsch, und eines muß wahr, das andere muß falsch seyn. Dies sind also keine entgegenstehende, sondern widersprechende Urtheile.

Bis hieher von den Urtheilen, mein Freund. Ich hoffe Ihnen im folgenden Brief Beweise zu geben, daß ich Sie nicht mit leeren Nahmenverzeichnissen unterhalten habe, sondern daß ich die in der Logik und unter den Pflegern der Wissenschaften überhaupt gebräuchlichen Nahmen der Urtheile Ihnen deswegen erklärt, und einige Regeln zum Gebrauch dieser Urtheile deswegen beigefügt habe, damit ich in der Folge die Erklärung statt des Erklärten angeben, und statt vieler Begriffe und den sie bezeichnenden Worten, einen einzigen Ausdruck gebrauchen könnte.

Nur

Nur eines finde ich noch nöthig am Schlusse dieses Briefes anzumerken. Man sagt gemeiniglich, ein Satz sey ein in Worte eingekleidetes Urtheil, und bedient sich deswegen in der Logik des Ausdrucks: Satz (propositio) und Urtheil, nach Belieben. Ich habe nichts dagegen, daß in der Sprache des Umgangs beide Ausdrücke einerlei sagen, und wechselsweise gebraucht werden, in den Wissenschaften aber ist dieser gleiche Gebrauch zweier sehr verschiedene Dinge bezeichnenden Ausdrücke unerlaubt, denn er ist verwirrend. Ein logisches Urtheil ist etwas ganz andres als ein reales Urtheil. Ein reales Urtheil aber heißt ein Satz. So lange man nämlich bloß logisch urtheilt, und die Urtheile bloß logisch untersucht, bekümmert man sich gar nicht darum, ob von reellen, wirklich vorhandenen Dingen die Rede ist, oder nicht, sondern man hält sich bloß an Begriffe, an Vorstellungen eines verbundenen Mannichfaltigen. Man kann und sollte daher die Beispiele zu den Regeln der Logik nicht von den Aussagen über wirklich vorhandene Dinge nehmen, sondern man sollte sich der Buchstaben bedienen. A (der Begriff des Subjekts) enthalte z. B. weiter nichts als a, b, c. B (der Begriff des Prädikates) enthalte a, b, c, d, so weiß ich, und urtheile logisch, daß A und B nicht einerlei sind; daß A dem B ganz, B dem A hingegen nur zum Theil zukomme, u. s. w. Ein Urtheil ist als logisches Urtheil (nicht als Satz) untadelhaft, wenn das Prädikat, welches dem Subjekte beigelegt wird, keine den Merkmalen des Subjekts widersprechende Merkmale hat. Daher kann ein Urtheil logisch richtig, und als Satz betrachtet, falsch seyn. Gesetzt ein gemeiner Mann halte den Blitz, den man am Himmel herunter fahren sieht, für den Donner, und verstehe also unter dem Worte Donner die aus den Gewitterwolken herausfahrende Erscheinung. Er sehe, wie dieser

ser Blitz, oder, nach seiner Vorstellungsart, der Donner, herabfährt, und eine ganze Heerde erschlägt. Sein Urtheil wird heißen: der Donner hat diese Schaafheerde erschlagen. Es ist als Satz falsch; denn der Donner erschlägt bekanntlich nicht, es ist aber als Urtheil, und also logisch betrachtet, tadellos, denn der Urtheilende legt dem Subjekt seines Urtheils kein Prädikat bei, dessen Merkmale den Merkmalen des Subjekts widersprächen. Denn bei der logischen Beurtheilung sieht man, um dies zu wiederhohlen, schlechterdings nicht darauf, was das Subjekt und was das Prädikat ist, sondern nur, was für Merkmale in beiden anzutreffen sind.

Ferner habe ich bei der bisherigen Untersuchung bloß Begriffe und Urtheile vor Augen gehabt, habe beides als vorhanden betrachtet, und nicht Rücksicht darauf genommen, wie das Urtheil entstanden sey. Diese Betrachtung werde ich in dem folgenden Briefe vornehmen, und, wie ich hoffe, zu Ihrer Zufriedenheit beendigen.

Dritter Brief.

Ich bin gezwungen, mein Freund, Sie noch einmal an die Hauptart der menschlichen Erkenntniß, an mittelbare und unmittelbare zu erinnern. Die mittelbare ist es, welche ich Sie jetzt vorzüglich ins Auge zu fassen bitte. Nicht das, was wir unmittelbar wahrnehmen, sondern was wir durch Reflexion, durch Vergleichen, durch Schließen u. s. w. heraus bringen, wenn wir Andere überzeugen können, ohne die Dinge, von welchen die Rede ist, selbst vor Augen zu haben, diese Erkenntniß wird uns jetzt beschäftigen. Da aber die Untersuchung innerhalb dem Gebiethe der Logik bleiben muß, so wünsche ich, daß Sie die Lust, Begriffe zu analysiren bisher nicht mögen verlohren haben, und daß ich wenigstens zuweilen die Beispiele so abstrakt nehmen dürfe, als es nothwendig ist. Ob ich sage: das Subjekt des Urtheils sey ein Mensch, wie wir ihn kennen, oder ob ich sage: das Subjekt sey A, welches aus a, b, c als aus seinen Merk-

malen bestehet, das ist im Grunde gleichviel. Allein der Sinn der logischen Regeln wird reiner aufgefaßt, wenn der Reichthum confreter Begriffe von anschaulichen Dingen, die Aufmerksamkeit des Forschenden nicht zerstreut, sondern wenn man mehr Unterhaltung darinn findet, die Form eines Urtheils, als die Materie desselben zu betrachten. — Doch wozu, werden Sie fragen, diese Einleitung für einen Liebhaber der Philosophie, der sich gewöhnen will, die Wahrheit nackt zu sehen?

Ich habe schon am Ende des vorigen Briefs bemerkt, daß ich mich jetzt in Untersuchungen über die Entstehung eines Urtheils einlassen muß. Eine Untersuchung, welche bisher nicht nöthig war, da wir das Urtheil als etwas vorhandenes betrachteten; die aber nunmehr nothwendig wird, weil die Urtheile, welche ich jetzt betrachten werde, sich bloß durch die Entstehungsart, theils von einander, theils von dem Urtheile überhaupt unterscheiden. Ich werde diese Untersuchung der Kürze und Deutlichkeit wegen abermals in einzelnen Sätzen vornehmen; mein Leitfaden und der Grund aller Behauptungen wird der Satz des Widerspruchs seyn.

59.

Ueber einen Begriff **logisch reflectiren** heißt den Widerspruch vorstellen, welcher entstehen würde wenn man demselben etwas als Prädikat absprechen wollte, dessen Gegentheil einem Merkmale des Begriffs, und wenn man ihm etwas als Prädikat beilegen wollte, welches einem Merkmale desselben widerspricht.

60.

60.

Logisch schließen heißt einem Begriff das als Prädikat beilegen, dessen Gegentheil — oder das als Prädikat absprechen, was einem Merkmale des Begriffs der logischen Reflexion zu Folge widerspricht.

Der logische Schluß ist also ein logisches Urtheil, und als solches entweder bejahend oder verneinend; er unterscheidet sich aber von dem bloßen Urtheile dadurch, daß ihm die logische Reflexion vorhergeht. Eben deswegen aber, weil man nicht schließt ohne vorher reflectirt zu haben, weiß man auch, warum man das Prädikat dem Subjekte beilegt oder abspricht, weil nämlich das Gegentheil des Urtheils der Reflexion zu Folge ein Widerspruch seyn würde. Daher sagt man mit Recht, wer schließt, der wisse den Grund seines Urtheils anzugeben. Dieser durch die logische Reflexion entdeckte Widerspruch heißt der logische Grund des Urtheils.

61.

Da kein Begriff mit widersprechenden Merkmalen gedacht werden kann, so muß ihm alles das als Prädikat beigelegt werden, dessen Gegentheil einem Merkmale desselben — und alles das muß ihm als Prädikat abgesprochen, was einem Merkmale des Begriffs widerspricht.

62.

Logisch unmittelbar schließen heißt einem Begriff ein Prädikat beilegen, weil das Ge-

gentheil desselben, und ein Prädikat absprechen, weil dieses einem Merkmale desselben widerspricht.

Das unmittelbare Schließen unterscheidet sich also in nichts von dem Schließen überhaupt.

63.

Logisch mittelbar schließen heißt einem Begriff, dem schon ein Prädikat beigelegt ist, etwas deswegen als ein zweites Prädikat beilegen, weil dieses zweite Prädikat ein Merkmal des ersten Prädikates ist, oder einem Begriff etwas als zweites Prädikat deswegen absprechen, weil dieses einem Merkmale des ersten Prädikates widerspricht.

Die Zulässigkeit des logischen mittelbaren Schlusses gründet sich auf folgenden Satz:

64.

Einem Subjekte, dem ein Prädikat zukömmt, kommen auch die Merkmale dieses Prädikates zu; und einem Subjekte, dem ein Prädikat widerspricht, widersprechen auch die Merkmale dieses Prädikates.

Beweis.

Erster Fall. Das Prädikat ist ein Begriff, der dem Subjekt deswegen beigelegt worden ist, weil das Gegentheil des Prädikats dem Subjekte widerspricht, d. h. so viel als: das Prädikat enthält Merkmale, die dem Subjekte beigelegt werden müssen, weil das Gegentheil derselben dem Subjekte widerspricht. Enthielte nun das Prädikat auch Merkmale, welche dem

dem Subjekt widersprechen, so enthielte es Merkmale, die einander selbst widersprechen, welches nicht seyn kann.

Zweiter Fall. Das Prädikat ist dem Subjekte abgesprochen worden, weil es Merkmale enthält, welche dem Subjekt widersprechen. Enthielte das Prädikat nun auch Merkmale, welche dem Subjekte nicht widersprechen, so enthielte es Merkmale, die einander selbst widersprechen, welches nicht seyn kann.

Beispiel. 1) A (das Subjekt) enthalte a, b, c. B (das Prädikat) enthalte a, b, c, d. B ist dem A beigelegt, weil das Absprechen desselben, namentlich aber das Absprechen des a, b, c, dem A widersprechen würde; a, b, c kömmt also dem A zu. B. enthält nun auch d. Käme d dem A nicht zu, so widerspräche es ihm, d. h. es wäre das Gegentheil von a, b, c in A und in B; B enthielte also a, b, c und das diesen widersprechende d, d. h. B enthielte widersprechende Merkmale.

2) A enthalte a, b, c; B enthalte d, e, f, g. B wird dem A abgesprochen, weil d, e, f dem a b c widersprechen. Käme nun g dem A zu, d. h. widerspräche das Gegentheil von g dem A, so wäre g das Gegentheil von d, e, f, d. h. B enthielte widersprechende Merkmale.

65.

Zwei entgegenstehende Urtheile (57) können zwar beide falsch seyn, wenn aber einer von denselben wahr ist, so ist der andere falsch.

Zwei entgegenstehende Urtheile erlauben also einen unmittelbaren Schluß. z. B. Alle Hunde sind Thiere, es ist also falsch, daß kein Hund ein Thier ist. Aber von der Falschheit eines Urtheils kann man nicht unmittelbar auf die Wahrheit des gegenüberstehenden schließen, weil nämlich von zwei entgegenstehenden Urtheilen auch beide falsch seyn können. z. B. Kein Staat in Europa ist eine reine Republik, also — alle Staaten in Europa sind reine Republiken.

66.

Von zwei einander widersprechenden Urtheilen (58) ist eines falsch und das andere wahr.

Man kann daher einen sichern unmittelbaren Schluß machen, wenn man gerade das Gegentheil von dem behauptet, was das Urtheil enthält. z. B. Alle Menschen sind zur Cultur ihrer Kräfte bestimmt; kein Mensch ist also nicht zur Cultur seiner Kräfte bestimmt. Mein Nachbar ist reich: also ist er nicht arm.

67.

Ein mittelbarer Schluß ist also (64) ein Urtheil in welchem einem Subjekt ein Prädikat wegen des Verhältnisses dieses Subjektes zu einem andern ihm schon beigelegten Prädikate beigelegt oder abgesprochen wird.

Der mittelbare Schluß ist es eigentlich, welchen man schlechthin einen Schluß, einen Syllogismus

mus, einen Vernunftschluß nennt. Er kann in drei Urtheile zerlegt werden, wenn man ihn ganz genau untersuchen will; er kann aber auch dem Schein nach, nur ein einziges Urtheil seyn. z. B. Ein Spartaner kehrt seinem Feinde den Rücken nicht zu. Dieser Satz ist eigentlich ein Schluß, und lautet in seiner Analysis also:

Kein tapferer Mann kehrt dem Feinde den Rücken zu.

Nun ist jeder Spartaner tapfer.

Folglich kehrt kein Spartaner dem Feinde den Rücken zu.

Der Hauptsatz in einem Schlusse ist der letzte; er heißt der Schlußsatz. (conclusio)

Der Satz, in welchem das Subjekt des Schlußsatzes auch Subjekt ist, heißt der Untersatz (propositio minor) und der, in welchem das Prädikat des Schlußsatzes Prädikat ist, heißt der Obersatz (prop. major).

Der Begriff, welcher in zweien Sätzen (in dem Schlußsatz und in dem Untersatz) Subjekt ist, heißt Terminus minor; der Begriff, welcher in zweien Sätzen (in dem Schlußsatz und in dem Obersatze) Prädikat ist, heißt Terminus major; der Begriff, welcher in dem Einen Satze (in dem Obersatz) Subjekt, und in dem andern (im Untersatze) Prädikat ist, heißt Terminus medius oder Mittelbegriff.

Der Obersatz und Untersatz führen auch einen gemeinschaftlichen Nahmen und heißen die Prämissen, die Vorderglieder, die Vordersätze.

68.

Jeder mittelbare Schluß ist ein logisches Urtheil, und ist als ein solches entweder bejahend oder verneinend.

A sey der Terminus minor; B der Terminus major; C der Terminus medius. Das Zeichen der Bejahung sey das der Gleichheit (=); das Zeichen der Verneinung ein einfacher Strich. (—)

Man kann nun die Formel des bejahenden Schlusses mit folgenden Zeichen angeben.

Weil C = B und A = C ist, so ist A = B.

Die des verneinenden in folgendem:

Weil C — B, A aber = C ist, so ist A — B.

Die Logiker haben mehrere Regeln, die bei Zusammensetzung eines Schlusses befolgt werden müssen, aufgestellt. Alle diese Regeln müssen bewiesen werden, und sie werden alle aus dem (65) angegebenen Satz bewiesen, welcher daher an die Spitze der unter ihm enthaltenen und nun aufzustellenden Regeln für die Syllogismen gesetzt zu werden verdient.

69.

Einem Subjekte, dem ein Prädikat zukömmt kommen auch die Merkmale dieses Prädikates zu; und einem Subjekte, dem ein Prädikat widerspricht, widersprechen auch die Merkmale dieses Prädikates.

Bewiesen ist dieser Satz vorhin worden.

70.

Ein Schluß darf nicht mehr als drei Hauptbegriffe haben.

Beweis.

Ein Schluß ist ein Artheil, in welchem einem Subjekt um des Verhältnisses willen, in welchem ein Prädikat zu ihm steht, ein Merkmal dieses Prädikates beigelegt oder abgesprochen wird. Nun müßte ein Schluß, der mehr als drei Hauptbegriffe (den des Subjekts, des Prädikates und des Merkmals des Prädikates) enthielte, einen Begriff enthalten, der nicht das Subjekt, nicht das Prädikat, und auch kein Merkmal des Prädikates wäre (denn diese dreie heißen die Hauptbegriffe in einem Schlusse) folglich wäre ein solcher Inbegriff mehrerer Sätze kein Schluß, denn das Prädikat würde — wenn es anders dem Subjekt beigelegt werden könnte — demselben um eines andern Grundes, als um des Grundes der Schlüsse willen (70) beygelegt werden.

Der Fall, daß man absichtlich und mit Bewußtseyn mehr als drei Hauptbegriffe in einen Schluß aufnimmt, kömmt wohl selten oder gar nicht vor, denn die Unregelmäßigkeit und Plattheit eines solchen Schlusses springt gar zu leicht in die Augen. Desto häufiger aber kommen Beispiele vor, wo man aus Scherz oder aus Uebereilung einen Schluß mit vier Hauptbegriffen macht, nur daß zwei Begriffe mit einem einzigen Worte bezeichnet werden. Ein Beispiel eines scherzhaften Schlusses, der diesen Fehler hat, ist folgendes:

Alle kriechende Thiere (C) haben mehr als zwei Beine (B). Nun war Richelieu (A) ein kriechendes Thier (ein Schmeichler) (c). Folglich hatte Richelieu (A) mehr als zwei Beine. (B)

Die Falschheit des Schlußsatzes fällt sogleich in die Augen. Der Schluß selbst hat aber keinen andern Fehler, als daß er vier Hauptbegriffe hat, denn der mit (c) bezeichnete Begriff des kriechenden Thieres ist ein anderer als der mit (C) bezeichnete, obgleich mit demselben Worte angedeutete Begriff.

Ein Beispiel eines Schlusses, welcher versteckter Weise mehr als drei Hauptbegriffe hat, ist folgender:

Was unrecht ist (C) darf nach den Gesetzen gestraft werden (B). Nun ist es unrecht (c) seine Talente nicht anzuwenden (A). Folglich darf das Nichtanwenden der Talente (A) durch Gesetze bestraft werden. (B)

Das Wort: unrecht, bezeichnet hier zwei verschiedene Begriffe, es heißt einmal so viel, als: was wider eine vollkommene Pflicht ist (bei C), und das zweitemal, was gegen eine unvollkommene Pflicht ist (bei c).

Aus der Formel des Schlusses leuchtet die Unrichtigkeit eines Schlusses mit vier Hauptbegriffen, ogleich ein. Die Formel eines Schlusses mit drei Hauptbegriffen ist:

Weil C = B und A = C, so ist A = B.

Die Formel eines mit vier Hauptbegriffen ist diese: Weil C = B, und A = c, so ist A = B. Da C und c nicht einerlei sind, so fällt die ganze Folge weg, daß A = B sey; denn B könnte = C seyn, welches C das Gegentheil von c wäre, und dann wäre A, weil es = c ist, nicht = B, sondern es widerspräche dem B gerade zu.

71.

Aus zwei besondern Prämissen kann kein Schlußsatz gezogen werden.

Beweis.

1) Es sind schon in den Prämissen vier Hauptbegriffe. Z. E.

Einige Menschen (A) sind Engländer (B).

Einige Menschen (a) sind Holländer (c).

2) Es wird gar nicht behauptet daß das zweite dem Subjekt beigelegte Prädikat ein Merkmal des erstern Prädikates sey.

72.

Wenn eine der Prämissen ein allgemeines, die andere ein besonderes Urtheil ist, so muß der Schlußsatz auch ein besonderes Urtheil seyn.

Beweis.

Denn es wird in einer besondern Prämisse (d. h. in einer Prämisse, die ein besonderes Urtheil, judicium particulare, ist) behauptet, daß das Prädikat, dessen Merkmal dem Subjekte des Schlußsatzes als ein zweites Prädikat beigelegt wird, nur einigem von dem unter dem Begriff des Subjekts enthaltenen beigelegt werde. Es würden also vier Hauptbegriffe entstehen, wenn der Schlußsatz kein besonderer wäre. Z. B.

Alle Zugvögel gehen des Winters über weg.
Einige Körnerfressende Vögel sind Zugvögel;
folglich ziehen alle Körnerfressende Vögel des Winters über weg.

73.

Wenn eine der Prämissen ein verneinendes Urtheil ist, so muß der Schlußsatz auch ein verneinendes Urtheil seyn.

Beweis.

Beweis.

Es entsteht sonst ein Schluß mit vier Hauptbegriffen, indem das Prädikat, welches dem Subjekte des Schlußsatzes beigelegt wird, kein Merkmal des dem Subjekte schon beigelegten Prädikates, sondern das Gegentheil dieses Prädikates ist. Z. B.

Kein Mensch kann von der Erde in den Mond kommen (B). Nun ist mein Nachbar ein Mensch; folglich kann mein Nachbar von der Erde in den Mond kommen (b). b ist das Gegentheil von B, und also kein Merkmal desselben; folglich ein neuer, und zwar der vierte Hauptbegriff dieses Schlusses.

Wenn unter den Prämissen eines Schlusses ein verneinendes, oder ein besonderes Urtheil vorkömmt, so nennen die Logiker, sowohl dieses als jenes die schwächere Prämisse, und begreifen dann die hier angegebene, und die vorige Regel unter der einzigen: der Schlußsatz muß sich nach der schwächeren Prämisse richten. Er muß also ein besonderer Satz seyn, wenn eine der Prämissen ein solcher und er muß ein verneinender Satz seyn, wenn eine der Prämissen ein solcher ist.

74.

Beide Prämissen dürfen nicht verneinend seyn.

Beweis.

Weil das zweite Prädikat, welches dem Subjekte beigelegt wird, nicht ein Merkmal, sondern das Gegentheil des ersten Prädikates ist. Z. B.

Kein

Kein Tyrann (C) ist gerecht (B).

Einige Menschen (A) sind keine Tyrannen (C).

Einige Menschen (A) sind folglich nicht gerecht (B).

Denn das Prädikat B im Schlußsatze ist das Gegentheil von dem Prädikat B im Obersatze. Es heißt in diesem: gerecht, und in jenem ungerecht.

So viel, mein Freund, aus der Lehre von den Schlüssen. Das übrige darf ich Ihrem Selbststudium entweder nach Anleitung eines Buches, oder eines Lehrers überlassen. Ich habe mit Vorsicht aus dieser Lehre von den Syllogismen alles weggelassen, was nur immer entbehrlich war, damit Ihre Beurtheilung fest auf die Hauptsache gerichtet bliebe. Die Lehre von den Schlüssen, vorzüglich aber von den mittelbaren Schlüssen, ist das erste und nothwendigste, mit welchem sich jeder genau bekannt zu machen hat, der denken will, es sey nun daß er über Gegenstände der Philosophie, oder der Mathematik, oder über Erfahrungsgegenstände nachdenken will. Denn das Denken besteht bloß im Folgern, folgern aber heißt einem Subjekte etwas deswegen als Prädikat beilegen oder absprechen, weil die Behauptung des Gegentheils einen Widerspruch enthalten würde.

Es kann daher das größte und umfassendste System eines Newton, eines Kant, in einzelne Vernunftschlüsse aufgelöst werden, und es darf sich unter den Hunderttausend Schlüssen, die jene Systeme zusammenhalten, auch nicht ein einziger finden, der gegen eine der angegebenen Regeln verstieße; denn ein einziger falscher Schluß würde dasselbe, als Gedankensystem betrachtet, zerstöhren.

So

So mühsam nun freilich die Arbeit des Zergliederns eines ganzen Systems wäre, so belohnend und nothwendig ist es doch, einzelne Theile, besonders die Haupttheile derselben wirklich in einzelne Schlüsse aufzulosen. Ich will versuchen, Sie von dem Nutzen einer solchen Auflösung mit den Worten eines Mannes zu überzeugen, der an Gründlichkeit des Raisonnements, an Präcision und Deutlichkeit im Ausdruck noch in unsern Tagen als Muster aufgestellt werden kann. Reimarus sagt in seiner Logik §. 205. u. ff. „Da durch die Auflösung (eines ganzen Raisonnements) in förmliche Schlüsse alles ergänzt, und also kein einziger Satz ausgelassen wird, welcher einen Einfluß in die Wahrheit und in die Einsicht des Beweises hat, so muß uns der Zusammenhang nothwendig klärer und deutlicher werden. Wer sich diese Uebung bei einer oder andern philosophischen und mathematischen Wissenschaft nicht verdrießen läßt, daß er die Beweise, theils nach fremder Anweisung, theils durch eigenes Nachdenken, in förmliche und an einander hängende Schlusse auflöset, der wird sich wundern, was ihm dadurch für ein Licht aufgehe, und wird mit dem Wachsthum seiner Einsicht desto mehr Vergnügen in den Wissenschaften und Lust zu denselben bekommen. Wer sich aber für die Mühe scheuet, oder sie für überflüßig hält, der wird viele Sätze aus seinen Gedanken weglassen, von welchen die Einsicht der Wahrheit mit abhängt; mithin wird ihm alles desto dunkler, unverständlicher, ja verdrießlicher werdeu, je weiter er in die Wissenschaften hineinkömmt. — Ein anderer Nutzen aber ist, daß durch die fleißige Entwicklung in förmliche Schlüsse bei uns eine regelmäßige und regelverständige Fertigkeit im Denken und Handeln entstehet, welche den wahren Gebrauch der Vernunft beweiset. Denn man gewöhnt sich durch diese Uebung, alle und

jede

jede Sätze und Regeln, welche in die Meinungen und Entschließungen Einfluß haben können, aufs deutlichste und in einem Zusammenhange vorzustellen. Man hat das aber nicht ewig nöthig. Denn wenn sich diese deutliche Einsicht, wie es ja durch lange Uebung geschehen muß, in eine undeutliche verwandelt, und immer zu mehrerer Fertigkeit und Geschwindigkeit gedeihet; so bleibt sie deswegen doch nicht allein regelmäßig, sondern auch regelverständig, d. i. man kann sie allezeit, so oft es nöthig ist, in eine deutliche verwandeln, und sich und andern völlig Grund angeben, warum man so denke und handle.

Wer hingegen nimmer versucht hat, seine undeutliche Denkungsart in eine deutliche aufzulösen, der kann die Lücken und Schwächen seiner Folgerungen nicht einsehen, und wird daher sehr oft in Verwirrung, Zweifel und Irrthum gerathen. Denn er überläßt die Ordnung und den Zusammenhang seiner Gedanken bloß der Einbildungskraft und dem Gedächtnisse, oder dem Witz und dessen Einfällen, und, wenn es hoch kömmt, der dunkeln Nachahmung fremder Gedanken und Gewohnheiten.

Die Auflösung in förmliche Schlüsse ist endlich ganz unentbehrlich, wenn man seine eigene und andrer Gedanken prüfen will. Denn man läßt oft bei dem zusammenhangenden Vortrag Sätze weg, auf welcher die Wahrheit der Behauptung vorzüglich beruhet. Entwickelt man nun einen solchen Vortrag nicht, so läßt sich auch nicht finden, ob der ausgelassene Satz oder Schluß falsch sey, oder eines näheren Beweises bedürfe. Wenn man aber bei dem verkürzten Vortrag immer auf das denket, was vorausgesetzt wird, so läßt sich jeder Satz, oder die Folgerung desselben näher prüfen. Und eben dies dient

auch,

auch, erschlichene Erfahrungssätze, welche nicht sowohl Erfahrungen, als durch einen heimlichen Schluß aus der Erfahrung gefolgert sind, zu vermeiden.

Man lieset und höret auch oft Vernünfteleien, welche die versteckten Schlüsse durch rednerische Auszierungen dehnen, und dadurch dasjenige, worauf es ankömmt, noch mehr verbergen. Man ziehe aber nur aus solcher weitläuftigen Darstellung einen förmlichen Schluß: dieses wird nämlich als ein Schlußsatz, behauptet: durch welchen Vordersatz wird es nun bewiesen? und wie werden Obersatz und Untersatz lauten? so entdeckt sich die Blöße, wenn eine da ist, ungeachtet des Blendwerks, offenbar. „

Vierter Brief.

An Erfindung der Wahrheiten, mein Freund, haben wohl mehrere Seelenkräfte Antheil; bei Zusammensetzen des Gefundenen aber soll, wenigstens eine Zeitlang, keine sich einmischen, als die Denkkraft. Eine Reihe von Gedanken sey noch so schön gesagt, sie klinge noch so erhaben und geistvoll; sie wird sehr wenig befriedigen, wenn sie keinen innern Zusammenhang unter sich hat. Wie kein Gebäude von einem Bauverständigen gelobt werden wird, dem es zwar nicht an äußerer Zierde, aber am Grund, an Festigkeit der Mauern und des Gebälkes mangelt, so kann die Gedankenreihe eines denkenden Kopfs nur dadurch den Beifall der Sachverständigen erhalten, daß das was gesagt ist, aus einander folge, einander gegenseitig unterstütze, und zuletzt aus richtigen und unumstößlichen Sätzen hergeleitet sey. Es kann, mit Einem Worte, ein Raisonnement nur dann auf verdienten Beifall rechnen, wenn es in einzelne Schlüsse aufgelöst werden kann, von denen immer einer den ans

den

dern begründet; wenn keiner dieser Schlüsse unrichtig ist, und keiner in der Reihe fehlt.

Der Denker hat daher vor allem das was er sagt zu beweisen. Das heißt, im Allgemeinen, er hat seine Behauptungen als Schlußsätze anzusehen, deren Prämissen er seinen Zuhörern oder Lesern mitzutheilen schuldig ist. Geschieht nun dies auch nicht immer in einzelnen Schlüssen, so könnte es doch, wenn bloß auf die Wahrheit des Behaupteten gesehen würde, in solchen geschehen. Ein jeder muß sich wenigstens gefallen lassen, daß man das, was er sagt, im Stillen in Schlüsse zerlege. Es ist daher gar wohl erlaubt, hier von allen andern Erfodernissen des Vortrags einer Behauptung, z. B. einer philosophischen, zu abstrahiren, und bloß zu sehen, wie sie in ihrer innersten Einrichtung, nach ihrer einfachsten Zusammensetzung beschaffen seyn müsse.

Wenn beweisen so viel ist, als die Prämissen zu einem Schlußsatze aufstellen, so ist beweisen so viel als zeigen, daß irgend ein Satz, welcher für ausgemacht gilt, entweder einen Widerspruch enthalte, oder daß auch der Satz, welcher für richtig ausgegeben wurde, in der That richtig sey. Man legt im Denken einem Subjekt entweder deswegen ein Prädikat bei, weil das Gegentheil desselben einem Merkmale des Subjekts widerspricht, wie im unmittelbaren Schlusse; oder man legt einem Subjekt, dem schon ein Prädikat beigelegt ist, ein zweites Prädikat deswegen bei, weil dieses ein Merkmal des erstern ist. Wollte man ihm dies zweite Prädikat absprechen, so würde eben sowohl ein Widerspruch in der Behauptung entstehen, als wenn man einem einzelnen Begriff ein Merkmal, welches er wirklich hat, absprechen, und ihm ein anderes beilegen wollte, welches

mit den an ihm befindlichen Merkmalen im Widerspruch stände. Der ganze Beweis geht also nach der Voraussetzung fort: Ein Urtheil A, welches für richtig gilt, müßte sich widersprechen, wenn nicht auch das Urtheil B richtig wäre. Das letztere Urtheil heißt die Behauptung, das erstere der Grund der Behauptung, und die Ueberzeugung zu Stande bringen, daß A nicht richtig seyn könnte, d. h. sich widersprechen müßte, wenn B nicht richtig wäre, heißt den Beweis führen.

Man kann dies auf zweierlei Art thun. Entweder nimmt man das als richtig erkannte Urtheil A als Obersatz an, und leitet daraus den Schlußsatz B durch einen einzigen, oder durch mehrere Schlüsse ab, so daß man diesen zuletzt gleichsam findet; oder man hält sich sogleich an den Satz B, betrachtet ihn als einen Schlußsatz und giebt die Prämissen an, aus welchen er folgt. Sind diese Prämissen die als richtig anerkannten Sätze noch nicht, so müssen sie aufs neue als Schlußsätze angesehen, und müssen die Prämissen angegeben werden, aus welchen sie erfolgen, bis endlich die Prämissen Sätze sind, die für ausgemacht gelten. Die erstere Art zu beweisen heißt die synthetische; die zweite die analytische. Ich habe Ihnen im sechsten Brief des ersten Bandes von beiden Beweisarten, wiewohl in einer andern Absicht ein Beispiel gegeben. Der daselbst angeführte geometrische Satz des Euklid ist von ihm selbst synthetisch bewiesen, und durch meine Zergliederung dieses synthetischen Beweises auch analytisch erwiesen worden. In Euklids Darstellung kommen dem Leser die unmittelbaren Sätze zuerst vor die Augen, aus diesen folgert der Geometer den letzten Schlußsatz, d. h. er behauptet, daß jene falsch wären, wenn nicht auch der letzte Schlußsatz wahr wäre. In meiner Darstellung kömmt dem Leser der

Schluß-

Schlußsatz zuerst vor das Auge, und wird aus Prämissen gefolgert, welche wieder als Schlußsätze angesehen und gefolgert werden, bis endlich Prämissen auftreten, die unmittelbar gewiß sind.

Bei der synthetischen Beweisart bekümmert man sich gleichsam gar nicht um die Folgen. Man folget bloß: genug, daß das was gefolgert wird, folgert. Bei der analytischen hat man den Satz, um dessen Richtigkeit es zu thun ist, immer vor Augen, und sucht die Gründe. Bei der synthetischen sucht man die Folgen.

Es kann nicht angegeben werden, welche von diesen Arten des Beweises der andern im Allgemeinen vorzuziehen sey; weil jede derselben Eigenthümlichkeiten hat, welche der andern fehlen, und weil es auf besondere Umstände ankömmt, ob diese Eigenthümlichkeiten Vorzüge werden, oder nicht.

Der Vortrag einer Wissenschaft fodert die synthetische Beweisart, weil die analytische zu weitläuftig und eben deswegen ermüdend seyn würde. Denn gemeiniglich folgt aus einem einzigen Schlusse, oder eigentlich aus dem Obersatze desselben, mehreres, und es ist dem Lehrer oder dem Verfasser darum zu thun, daß dieses Mehrere von dem Zuhörer oder Leser als wahr erkannt werde. Hat er daher nur erst einen einzigen Satz erwiesen, so kann er ihn dann mit Recht als Obersatz zu mehreren Schlüssen brauchen, und gleichsam mit Einem Werkzeug mehrere Thüren öffnen; da bei der analytischen Beweisart jeder Satz gleichsam seine eigne Stütze bekömmt, und dadurch der Fundamente so viele werden, als einzelne Sätze aufgestellt sind.

Beim Nachdenken und bei dem Finden der Wahrheiten sind beide Methoden gleich gut, und werden auch gleich häufig angewandt. Man ist zu gewisser Zeit eben sowohl auf die Folgen eines Satzes bedacht, als man zu einer andern die Gründe eines Satzes zu entdecken bemüht ist. In dem ersteren Fall geht das Nachdenken synthetisch, in dem zweiten geht es analytisch fort.

Zur Prüfung eines Raisonnements aber, es sey durch unser Nachdenken entstanden, oder es sey uns von Andern mitgetheilt worden, ist keine Beweisart so gut, und daher so ausschließend zu empfehlen, als die analytische. Was Andere vortragen, und was wir selbst entdeckt haben, und uns zu einer andern Zeit wieder in das Gedächtniß zurückrufen, das stellt sich unsrem Geiste synthetisch dar; dessen Haupt, möchte ich sagen, sehen wir zu erst, und betrachten wir eher, als die übrigen Glieder. Die Erkenntniß geht alsdann von Stufe zu Stufe abwärts, und dieser Gang fällt dem menschlichen Geiste nicht schwer. Er ist demselben im Gegentheil so natürlich, daß man gar oft nicht darauf achtet, ob eine Stufe übersprungen wird oder nicht. Durch das letztere entstehen Lücken im Beweise, es fehlen Vordersätze, aus denen doch Sätze, die nicht unmittelbar gewiß sind bewiesen werden sollten.

Gerade um dies zu entdecken ist das analytische Zurückgehen nothwendig. Das Aufwärtssteigen zu den Gründen kömmt dem Geiste des Menschen so schwer an, als das Emporklimmen dem Körper, und deswegen überspringen wir im Hinaufsteigen, nicht leicht, oder gar nie, eine Sprosse, sondern wir stehen still, wenn sich keine darbiethet, wir entdecken also die Lücke, die im Beweis ist. Wenn sich die natürliche Anlage zum

Den-

Denken, die Fruchtbarkeit des Kopfes in der syntheti-schen Darstellung, im synthetischen Beweis zeigt, so ist die Uebung im Analysiren das Mittel, die natürliche Anlage zu bilden, das Nachdenken regelrecht zu machen. Einem Denker, der Lob verdienen will, darf keines von beiden fehlen; er darf kein roher und starker Kopf, er darf aber auch kein schwacher obgleich schulgerechter seyn. Er gleicht im ersten Fall einem wilden Pferde, das sei-nes Ungestüms wegen zu nichts zu brauchen ist, und in dem zweiten einem Pferde, welches darum so lang-sam geht, weil es keine Kräfte hat, die Schenkel ge-schwinder zu heben. Den ersten Fehler trägt die Natur oder die Erziehung, den zweiten trägt jeder Mensch selbst. Aus eben dieser Ursache wird aber der zweite mehr impu-tirt, und man ist immer unwilliger, wenn man einen Menschen sieht, der seine Bildung vernachläßigt, als wenn man einen sieht, dem es nicht am Willen fehlt, etwas aus sich zu machen, der aber die Natur wegen Kargheit anzuklagen hat.

Wie jetzt die Dinge in Deutschland, und vorzüglich in der deutschen Philosophie stehen, und wie ich Sie zu kennen glaube, mein Freund, kann ich Ihnen nichts anders empfehlen, als durch das Studium der Mathe-matik Ihr philosophisches Talent zu verstärken, durch Studium der Logik aber und durch Analysiren philoso-phischer Lehrsätze Ihrem Geiste Gewandtheit, Behutsam-keit und lobenswürdige Zuversicht zu verschaffen. An Geisteskräften scheint die Natur mehreren unsrer philo-sophischen Schriftstellern nichts schuldig geblieben zu seyn, und es würde alles mit ihnen gut gehen, wenn sie nur ihrerseits der Natur auch nichts schuldig bleiben, son-dern durch Cultur ihres Talents die rohen Gaben der Natur veredlen und brauchbar machen wollten. Gewiß

würden sie das Publikum alsdann mit Systemen verschonen, deren zweiter Satz ein Verstoß gegen die Logik ist, indem die Verfasser uns weiß machen wollen, er sey eine Folge des ersten, obgleich kein Dialektiker diese Folge einsehen würde. Es ist nichts so ausgemacht, als daß es solchen Köpfen an Bildung fehlt; daß sie die Ausgeburten ihres Geistes keiner Analysis unterwerfen, daß sie den Weg nicht noch einmal für sich allein zurückgehen, auf welchem sie hergekommen sind, und daß sie ihre glückliche Ankunft uns für den Beweis der Richtigkeit ihres Weges geben. Als wenn man nicht auch durch Umwege, selbst auf verbotenen Wegen anlangen könnte, als wenn derjenige nicht auch herabkäme, der ein paar Sprossen seiner Leiter überspringt, oder wohl gar mit guter Manier herunterfällt. — Nur das Zurückgehen von den Resultaten auf die Gründe verbürgt uns die Richtigkeit der Resultate selbst, und leistet diesen die Gewähr, die eine Probe dem Rechnungsexempel leistet.

Bevor die Resultate des synthetischen Denkens nicht analytisch erwiesen worden sind, dürfen wir ihnen nicht schlechterdings trauen. Sie können erschlichen seyn, wenn sie wahr sind; sie können auch falsch seyn, trotz der Gesellschaft von Wahrheiten, in deren Mitte sie sich befinden. Der menschliche Geist sträubt sich, selbst einen unmittelbaren Satz für gewiß zu halten, er sucht die zweite Bedingung der Wahrheit, nämlich das Folgen aus einer andern Wahrheit, und dieses sieht man immer sicherer, wenn man (analytisch) von unten hinaufsteigt, als wenn man (synthetisch) von oben heruntergeht.

Nach einem andern Eintheilungsgrund werden die Beweise in direkte und indirekte oder apagogische eingetheilt.

getheilt. Man zeigt nämlich (es sey nun analytisch oder synthetisch) entweder die Richtigkeit einer Behauptung, oder man zeigt (ebenfalls entweder analytisch oder synthetisch) die Unrichtigkeit des Gegentheils von dieser Behauptung. Die Formel des direkten Beweises ist diese: Was aus richtigen Voraussetzungen wirklich folgt, das ist wahr. Die Formel des apagogischen Beweises ist diese: das ist wahr, dessen Gegentheil falsch ist. Im erstern Fall hat man also die Richtigkeit der Vordersätze und die Richtigkeit der Folgerung zu beweisen, im zweiten hat man darzuthun, daß das gefundene Gegentheil der Behauptung wirklich das Gegentheil derselben sey, daß das gefundene Gegentheil falsch sey, und daß dasselbe aus den Vordersätzen wirklich erfolge.

Beide Arten von Beweis sind im Gebrauche, besonders bei den Mathematikern; und in der Mathematik sind auch beide gleich zuläßig, weil man in dieser Wissenschaft ganz leicht einsieht, ob eine Behauptung das Gegentheil von einer andern sey, ob beide Behauptungen widersprechende Urtheile seyen. In der Philosophie aber ist es sehr schwer zu entscheiden, ob zwei scheinbar disharmonirende Urtheile nur entgegengesetzte oder ob sie widersprechende sind. Sind sie freilich das letztere, so ist eine der Behauptungen wahr, weil die andere falsch ist; sind sie aber das erstere, so können beide falsch seyn, die Falschheit der Einen läßt also nicht auf die Wahrheit der andern schließen. Es erzeugt daher meistens Sophismen d. h. Schlüsse, die richtig zu seyn scheinen, aber doch fehlerhaft sind, weil sie vier Hauptbegriffe haben, wenn man in der Philosophie apagogisch beweist. So kann man z. B. beweisen, unsere Seele sey kein in unsrem Leibe anzutreffender körperlicher Ge-

genstand; darum ist aber der Gegensatz: also ist die Seele ein außer unserm Leibe anzutreffender Gegenstand, nicht so fort wahr. Der Beweis, der das Urtheil entkräftet: unsre Seele ist ein in unsrem Körper anzutreffender körperlicher Gegenstand; macht das Urtheil: die Seele ist ein außer unsrem Körper befindlicher körperlicher Gegenstand noch nicht zu einem wahren. Diese beiden Sätze sind nur entgegenstehende, und nicht einander widersprechende Urtheile; sie sind beide falsch.

Ich halte das bisher Gesagte für hinreichend, mein Freund, Ihnen die Logik ihrem Inhalte nach bekannt zu machen, da ich Sie des Studiums dieser Wissenschaft nicht zu überheben, sondern nur auf dieses Studium vorzubereiten gesonnen bin. Was ich noch beizufügen habe wird das Verhältniß derselben zu andern, und besonders zu philosophischen Wissenschaften betreffen.

Man nennt die Logik, deren Hauptsätze ich Ihnen bisher vorgetragen habe, eine formale Wissenschaft, weil ihre Regeln bloß auf die Form der Urtheile, und nicht auf den Inhalt, auf die Gegenstände, von welchen etwas behauptet wird, angewandt werden. Das Urtheil: eine Grasmücke kann nicht singen, ist logisch untadelhaft, ist in der Form richtig; es ist aber der Materie nach unrichtig. Was der Form nach unrichtig seyn soll muß sich widersprechen; z. B. die Grasmücke ist ein Vogel, der kein Vogel ist, ist in der Form unrichtig, denn es widerspricht sich, daß ein Ding etwas sey, und doch zugleich auch nicht sey. Der Schluß: alle Planeten sind lebendige Thiere, nun ist die Erde ein Planet, folglich,

ist

ist sie ein lebendiges Thier, ist in der Form richtig, denn er hat, bei den übrigen Erfordernissen eines Schlusses nur drei Begriffe u. s. w. er ist aber in der Materie unrichtig; der Obersatz und der Untersatz sind falsch.

Will man nun ein Urtheil oder einen Schluß in Rücksicht seines Inhalts untersuchen, d. h. will man wissen, ob die Gegenstände, von welchen etwas behauptet, auch so beschaffen sind, als es vorgegeben wird, so muß man diese Gegenstände selbst untersuchen. Dieser Mühe überhebt uns nun zum Theil die Logik. Denn erstlich brauchen wir einem logisch unrichtigen Urtheile gar keinen Glauben beizumessen, wir brauchen uns in unsrer Ueberzeugung von der Richtigkeit des Gegentheils einer in der Form unrichtigen Aussage gar nicht irre machen zu lassen; und zweitens braucht man oft nur die materiale Wahrheit oder Falschheit eines einzigen Satzes zu wissen, um dann zu erkennen, daß unter Voraussetzung der materialen Wahrheit dieses Satzes eine gewisse Behauptung unrichtig sey. Gesetzt man wisse nur, daß die Erde kein Planet sey, man habe also nur einen klaren Begriff von der Erde, und es werde uns der eben angeführte Schluß vorgelegt, so brauchen wir, um ihn zu entkräften, nicht erst zu untersuchen, ob alle Planeten wirklich lebendige Thiere sind, sondern wir sehen sofort ein, daß der Schluß in der Form unrichtig sey; denn der Begriff: Planet, welcher im Untersatz der Erde beigelegt wird, muß ein anderer seyn als der Begriff: Planet, der im Vordersatze vorkömmt, weil dieser Begriff unsrer Erde nicht zukömmt, und folglich der Schluß vier Hauptbegriffe hat.

Doch den größten Nutzen der Logik begreift man erst dann, wenn man den Werth der wissenschaftlichen

chen Erkenntniß einsieht, wozu allerdings mehr als eine bloß oberflächliche Kenntniß der menschlichen Natur, mehr als ein flüchtiges Beobachten des Menschen gehört. — Der Mensch vereiniget in sich Verstand und Vernunft, und erhält durch den erstern das Bedürfniß zu klarer und unmittelbarer Erkenntniß, durch die zweite aber das Bedürfniß nach deutlicher und mittelbarer Erkenntniß. Beide Bedürfnisse wollen befriedigt seyn, denn die Natur giebt keine andern als solche. Ein Bedürfniß, das auch abgewiesen werden kann, ist kein natürliches Bedürfniß. Der Mensch also fodert mit gleicher Stärke, daß eine unmittelbare Erkenntniß deutlich und begreiflich werde, als daß eine mittelbare klar und evident sey. Das letzte geschieht, wenn von einem gefolgerten Satze Beispiele gegeben werden, das erste, wenn ein unmittelbares Erkenntniß aus andern richtigen Erkenntnissen hergeleitet wird. Das Streben nach Folgerungen hat die Verringerung des Unbegriflichen und Unerklärlichen, das Streben nach Beispielen und Versuchen hat Evidenz und unmittelbare Gewißheit zur Absicht. Wir dürfen keines dem andern nachsetzen, wenn wir der Natur nicht Gewalt anthun wollen.

Ein Inbegriff von Sätzen, die unter anderm Gemeinschaftlichen, was ich jetzt nicht anzuführen brauche, auch das unter einander gemein haben, daß sie aus einander gefolgert sind, heißt eine Wissenschaft. Die Wissenschaft hat es also zunächst mit dem Folgern, welches ein Geschäft der Denkkraft ist, zu thun. Was aber aus diesem Folgern hervorgeht ist Deutlichkeit, Begreiflichkeit, Erklärbarkeit dessen, was wir als richtig vorstellen, aber einzeln und unvereint vorstellen.

Alles Folgern geschieht nun nach dem Satze des Widerspruchs. Sobald daher der Verstand als das Vermögen der unmittelbaren Erkenntniß nur ein Factum, nur einige Facta gefunden hat, fängt die Denkkraft ihr Geschäft an, und man erkennt dann alles für wahr, dessen Gegentheil diesen unmittelbaren Erkenntnissen widersprechen würde. Das Denken ist daher ein logisches Geschäft, selbst wenn es die conkretesten Erfahrungen betrifft. Keine Wissenschaft liefert ein so deutliches Beispiel von dem Unterschied zwischen mittelbarer und unmittelbarer Erkenntniß, und von der Faßlichkeit und höheren Gewißheit, welche ein unmittelbar gewisser Satz dadurch erhält, daß er auch noch überdies aus gewissen Sätzen gefolgert wird, als die Geometrie. Jeder Lehrsatz der Geometrie kann, wie man es nennt, empirisch bewiesen werden, man darf nur die Figuren ausschneiden und auf einander legen. Was wäre aber das für eine Geometrie, wenn sie weiter nichts enthielte als einzelne Thatsachen, seyen diese auch noch so gewiß. Man erlaube dagegen dem Geometer zu denken, man gebe ihm seine Axiomen, Postulate, und Erklärungen (diese Axiomen, Postulate und Erklärungen sind insgesammt unmittelbare Sätze) und lasse ihn folgern. Nun kommen alle Lehrsätze als Schlußsätze von Vernunftschlüssen vor, nun hängen sie alle unter sich zusammen, und diese Lehrsätze sind nicht nur unmittelbar gewiß, sondern ihre Gewißheit ist auch deutlich, begreiflich, ist eingesehen. Nun urtheilt der Verstand und die Vernunft über dasselbe Objekt, die Urtheile sagen einerlei aus, keine Quelle der Wahrheit ist unbenutzt gelassen, aus jeder ist geschöpft, aus jeder das nämliche genommen worden. Was vorher bloß gewiß war ist nun begreiflich, und was durch das Denken bloß deutlich ist, daß zeigt die unmittelbare Anschauung auch als klar.

Was bei Betrachtung der Geometrie in die Augen fällt, das gilt von jeder andern Wissenschaft. Jeder Satz, den eine Wissenschaft enthält, kann entweder jederzeit, oder doch unter gegebenen Umständen auch unmittelbar erkannt werden. Allein um die Richtigkeit, um die Gewißheit einer Erkenntniß ist es uns auch nicht allein zu thun, was klar und gewiß ist, wollen wir auch deutlich erkennen, wollen wir begreifen und einsehen, wollen wir im Zusammenhang mit andern Wahrheiten erkennen, und diesen Zusammenhang bringt bloß das Denken, das Folgern, in die menschliche Erkenntniß.

Da die Logik nun die Bedingungen unter welchen gefolgert werden kann, und die Regeln, nach welchen gefolgert werden muß, angiebt, so entdeckt sich hier ein genaues Verhältniß derselben zu andern Wissenschaften. Die Logik enthält die Regeln nach welchen Kenntnisse in ein wissenschaftliches Ganzes zusammengebracht werden müssen, wie man bestimmte Begriffe (Erklärungen) von den Dingen zu bilden hat, wie man (durch Eintheilung) eine Menge von Individuen so stellen kann, daß das Urtheil über dieselben nicht mehr Schwierigkeiten hat, als das Urtheil über ein einziges, wie man (im mittelbaren Schließen) daraus, daß ein Ding (Subjekt) eine gewisse Eigenschaft (das beigelegte Prädikat) hat, wissen kann, welche andere Eigenschaften ihm ebenfalls zukommen müssen, u. s. w.

Das zweite Verhältniß der Logik zu den Wissenschaften betrifft den Einfluß, welchen dieselbe auf die Pfleger der Wissenschaften, auf die denkenden Köpfe, und durch diese also mittelbar auf die Wissenschaften selbst

selbst hat. Ich habe bei jeder bisher vorkommenden Gelegenheit Veranlassung genommen, Sie auf diesen Einfluß der Logik aufmerksam zu machen, und werde daher nur noch etwas anführen, was dieselbe vorzüglich den Philosophen wichtig machen muß.

Obgleich die Logik so wenig als die Critik der reinen Vernunft der Philosophie ausschließend als Theile angehört, so zählt man doch beide Wissenschaften ziemlich allgemein unter die bloß philosophischen. Diese nicht ganz gegründete, aber doch gestiftete Verwandtschaft mit der Philosophie hat die Logik dem Umstand zuzuschreiben, daß ihre Begriffe, nicht wie in der Mathematik, anschaulich dargestellt werden können, sondern daß man es bei dem bloßen Denken derselben bewenden lassen muß. Es fehlt der Logik daher eine Eigenschaft, die jeder mathematischen Wissenschaft zukömmt, und da man die mathematischen und philosophischen Wissenschaften mit Vorzug die Wissenschaften nennen kann, und alles was Wissenschaft seyn soll daher, wie es scheint, zu einer von diesen Arten der Wissenschaft gehören muß, so ist es begreiflich genug, warum die Logik unter die philosophischen Wissenschaften gezählt wurde. Eben die Eigenschaft aber, deren Mangel sie unfähig macht, eine mathematische Wissenschaft zu seyn, macht sie zu einer Vorbereitungswissenschaft zu dem Philosophiren in mehr als einer Rücksicht. Das Studium der Logik bereitet nämlich dadurch zu dem Philosophiren vor, daß es erstlich Geschicklichkeit und Fertigkeit verschafft mit Begriffen umzugehen in bloßen Begriffen zu denken, bloß nach dem Satze des Widerspruchs und ohne irgend ein anderes Hülfsmittel zu urtheilen; und daß es zweitens in der Kunst vervollkommnet, dergleichen nicht anschauliche Urtheile von Andern zu verstehen, zu prüfen, einzusehen

und

und entweder aus Gründen zu verwerfen, oder aus Gründen anzunehmen. Es ist dies eine Kunst, die nicht jedem Denker in beträchtlichem Grade eigen ist. Man kann große Mathematiker, man kann Erfinder in der Mathematik nennen, welche sehr seichte und unzusammenhangende philosophische Systeme annahmen, und ihre philosophischen Begriffe nicht mit der Deutlichkeit und Bestimmtheit zu denken vermochten, die sie ihren mathematischen Begriffen geben.

* * *

Ich glaube hiermit angezeigt zu haben, daß die Unvollkommenheiten der Denkkraft, denen das Studium der Logik abhilft, durch nichts anderes ersetzt werden können, und halte daher das Studium dieser Wissenschaft selbst in den Universitätsjahren für äußerst wichtig. Fragten Sie mich aber, ob man mit demselben die akademische Laufbahn und das Studium der Philosophie eröffnen solle, so antworte ich, durch die Zeitumstände berechtigt, ohne Bedenken mit: Nein. Die Jünglinge kommen größtentheils zu jung, zu unvorbereitet, und mit zu wenig Interesse für Philosophie auf die Universität. Ihre Denkkraft hat kaum angefangen thätig zu seyn, und kann sich nicht ohne große Mühe, vielleicht auch nicht ohne Schaden zu so feinen Begriffen erheben, als die Begriffe der Logik sind. Ich würde daher, im Allgemeinen rathen, daß das Studium der Philosophie entweder mit einer Encyklopädie derselben oder mit der empirischen Psychologie begönne. In beiden wird, wenn es der Lehrer gehörig anfängt, der Geist des Zuhörers nach und nach von dem confreten zu dem abstraktern in die

Höhe

Höhe gezogen, und auf die Stufe gebracht, wo das denken der einfachen Begriffe eine Quelle der Lust wird, und durch empirische Psychologie, die auch einen Theil der Encyklopädie der Philosophie ausmacht, wird der menschliche Geist dem Menschen erst interessant, die menschliche Natur ein Gegenstand unsrer Bewunderung, und nun ist nicht mehr weit zu dem Entschluß, den Gegenstand dieser Bewunderung näher kennen zu lernen, und dem Nachdenken und der Beobachtung die Geschmeidigkeit und Feinheit zu verschaffen, die in die verborgensten Tiefen der menschlichen Natur eindringen läßt. Wer das Bedürfniß fühlt, der ist nicht verlegen über die Wahl der Mittel, dasselbe zu befriedigen, und läßt sich keine Anstrengung gereuen, von welcher er weiß, daß sie die Bedingung zu Erreichung seiner Wünsche ist.

Fünfter Brief.

Das Wort denken hat in der Sprache des Umgangs so viele Nebenbedeutungen, daß ich genöthigt bin, mein Freund, Sie auf diesen Umstand aufmerksam zu machen, ehe ich mich in eine Erörterung einlasse, bei welcher dieses Wort in der bestimmtesten Bedeutung vorkommen wird. Denken heißt nicht selten so viel als sich einbilden, etwas im Geist willkührlich zusammensetzen. „Das denkst du dir nur so;" das denkst du freilich jetzt, da du im Affekt bist, und die Sache nur von Einer Seite ansiehst." In dergleichen Redensarten kömmt der Ausdruck denken in der angegebenen Bedeutung vor. Man kann daher auch sagen, und zwar mit der Empfindung daß man bestimmter spricht: „das bildest du dir nur jetzt ein." In dieser Bedeutung darf das Wort denken durchaus nicht von den Mathematikern und Philosophen, oder von den Pflegern anderer Wissenschaften gebraucht werden, denn man würde hierdurch diese Männer zu

Phan-

Phantasten machen. Ein Mathematiker, ein Philosoph, welcher denkt, bildet sich das was er denkt, nicht ein.

In einer zweiten Bedeutung des Worts steht das Denken dem Erkennen gegen über; erkennen heißt aber dann so viel, als unmittelbar erkennen. Newton schloß aus gewissen Vordersätzen, daß der Diamant durch Feuer zerstörbar seyn müsse, er konnte aber die Probe nicht machen, denn das stärkste Feuer der Chemiker zerstöhrt den Diamant nicht. Tschirnhausens Erfindung der Brennspiegel aber machte diesen Versuch möglich. Man kann gegenwärtig mit mehreren großen Brennspiegeln, wenn sie gehörig gestellt werden, so viel Sonnenlicht auffangen und dasselbe so concentriren, daß es an Hitze die Gluth jedes andern Feuers weit übertrifft, und den Diamant schmilzt. Wer bei diesem Versuch zugegen ist, kann nun sehen (unmittelbar erkennen) daß der Diamant in Rauch aufgeht, und kann dies erkennen. Newton aber erkannte seinen Satz nicht, sondern dachte ihn nur, nach dieser Unterscheidung des Erkennens und Denkens. Sie sehen hieraus, daß das denken hier einen ganz andern innern Gehalt bekömmt, als wenn es mit dem einbilden einerlei ist.

Vergleichen Sie nun diese beiden Bedeutungen des Wortes: denken, so findet sich, daß denken mit dem einbilden das gemein habe, daß es nicht einerlei ist mit dem unmittelbaren erkennen; daß es aber mit dem unmittelbaren erkennen das gemein habe, daß es ein erkennen und kein einbilden ist. Hieraus setze ich die Bedeutung des Wortes denken zusammen, in welcher ich es nun brauchen werde, und denken heißt aus wirklichen Erkenntnissen folgern. Das giebt also Kenntniß, die nicht weniger wirkliche Erkenntniß, d. h. Er-

kenntniß von wirklichen Dingen ist, als die Erkenntniß selbst, aus welcher gefolgert wird.

Wenn ich daher sage: ein Ding wird gedacht, so heißt das so viel, als: ein Ding wird mit dem Bewußtseyn vorgestellt, daß ihm gewisse Merkmale nicht zukommen können (diejenigen nämlich, die den Merkmalen welche an demselben erkannt werden, widersprechen). Man kann also ein Ding nicht denken, ohne über dasselbe logisch reflektirt zu haben. (59)

Es folgt nun, wie ich Ihnen künftig werde zeigen können, aus der Handlungsweise der Denkkraft ein Satz, welchen ich hier anführen muß. Dieser nämlich:

> Jedes unmittelbar vorgestellte Ding läßt sich sich auch mittelbar vorstellen, d. h. es muß sich jedesmal entdecken lassen, was der Vorstellung von einem Dinge widerspreche oder nicht.

Dieser Satz ist, wie gesagt, bloß in der Natur der Vernunft (oder Denkkraft) gegründet, und kann nicht deducirt werden, d. h. es kann nicht dargethan werden, daß wir gar nichts vorstellen würden, wenn dieser Satz nicht wahr wäre. Um deswillen ist er aber noch gar nicht unrichtig und trüglich, obgleich die Anwendung desselben einige Behutsamkeit erfodert. Da dieser Satz aber mit Nothwendigkeit gedacht wird, und alles was nothwendig ist, auch wirklich seyn muß, so kann man auch behaupten, daß jedes vorgestellte Ding ein mittelbar vorgestelltes sey, und daß man angeben könne, was dem Begriff desselben widerspreche oder nicht. Hierdurch dringt sich die Denkkraft (die Vernunft) als eine Quelle nothwendiger Eigenschaften der Dinge auf, denn wir können

können nicht anders als annehmen, daß die nothwendigen Merkmale der Vorstellungen auch nothwendige Eigenschaften der Dinge sind.

Ich habe diese Bemerkungen aus einer Untersuchung über die Denkkraft, die ich noch vor mir habe, hier ausheben müssen, weil ich jetzt mit Ihnen von den Wissenschaften zu sprechen gedenke, welche die allgemeinsten Eigenschaften der Dinge enthalten, d. h. solche Eigenschaften, ohne welche sich weder ein Ding denken, noch unmittelbar vorstellen läßt.

Diese Wissenschaften sind von der Logik darinn unterschieden, daß das, was in denselben behauptet wird, nicht bloß von Begriffen, sondern von den Gegenständen der Begriffe, von den Dingen gilt. Sie heißen um deswillen materiale Wissenschaften, weil sie die Materie, den Inhalt der Begriffe, Urtheile und Schlüsse betreffen, und nicht die Begriffe, Urtheile und Schlüsse selbst, d. h. die Form derselben.

Sie führen den gemeinschaftlichen Nahmen: Metaphysik oder metaphysische Wissenschaften. Einen Nahmen, den sie von ihrem Erfinder, von Aristoteles erhalten haben. Nachdem dieser alles umfassende Kopf mit der Physik, d. h. der Wissenschaft von den Eigenschaften der Dinge, die man ihnen durch Versuche, durch bestimmte Erfahrungen berechtigt, beilegen kann, zu Stande war, fand er, daß den vorhandenen Dingen auch noch Eigenschaften zukämen, die ihnen durch etwas andres gesichert würden, als durch Versuche; Eigenschaften, die von den Dingen behauptet werden müßten, auch wenn ein Experiment allenfalls das Gegentheil scheinbar zeigen sollte, kurz, nothwendige Eigen-

genschaften. Für diese bestimmte er daher eine eigene Wissenschaft, und nannte die Wissenschaft Metaphysik, vermuthlich um gleich mit dem Nahmen anzuzeigen, daß man hier Lehren zu erwarten habe, welche noch zu erörtern sind wenn man auch alles entdeckt habe, was sich durch bloße Erfahrung, durch Experimente, an den Dingen entdecken ließe.

Die erste und allgemeinste von den metaphysischen Wissenschaften ist die Ontologie, die Lehre von dem Dinge. Die Eigenschaften, ohne welche ein Ding kein Ding seyn würde werden in dieser Wissenschaft vollständig angegeben und erwiesen. Was nur immer aus dem Begriff: Ding, als Gegenstand eines Begriffs erfolgt, das wird in dieser Wissenschaft angegeben, und alles, dessen Gegentheil den nothwendigen Prädikaten des Dinges widersprechen würde, wird ihm als nothwendige Eigenschaft beigelegt. Nur darauf wird keine Rücksicht genommen, ob ein solches, mit allen diesen Eigenschaften versehenes Ding irgend einmal von dem Menschen so vollständig vorgestellt werden könne, oder solle, sondern die Denkkraft versucht nur in dieser Wissenschaft wie weit sie es im logischen reflektiren über den Begriff von einem Dinge bringen kann.

Die zweite metaphysische Wissenschaft heißt Physiologie der reinen Vernunft. Die Dinge, deren nothwendige Eigenschaften sie aufsucht, sind gegebene Gegenstände, also Dinge, die der Mensch mit den ihnen beigelegten Eigenschaften als wirlich vorhanden wenigstens vorstellen kann, die ihm gegeben werden können. Diese Wissenschaft hat aber zwei sehr verschiedene Theile. In dem einen werden die Eigenschaften und Gesetze der Dinge vollständig aufgezählt, welche sich auch durch

Er-

Erfahrung bewähren lassen; in der zweiten werden die Eigenschaften und Gesetze angegeben, welche in der Erfahrung zwar nie erkannt werden können, die aber nichts desto weniger richtig sind, weil es richtige Folgerungen aus richtigen Voraussetzungen sind.

Der erste Theil der rationalen Physiologie, oder Physiologie der reinen Vernunft zerfällt nun wieder in zwei Abtheilungen. Denn die gegebenen Gegenstände, deren nothwendige Eigenschaften jene Wissenschaft enthält sind entweder die Gegenstände des äußeren Sinnes, und also Körper, oder es ist der Gegenstand des inneren Sinnes, und also die Seele. Die erste Abtheilung des ersten Theils der rationalen Physiologie heißt deswegen rationale Physik, die zweite Abtheilung heißt rationale Psychologie.

Der zweite Theil der rationalen Physiologie heißt auch transcendente Physiologie, weil sie die Eigenschaften und Gesetze der Dinge nach andern Principien untersucht, als nach den Principien der Erfahrung, weil sie etwas angiebt, was gleichsam höher ist, als alle Erfahrung. Stellt sie nun diese, zwar nicht in der Erfahrung vollständig erkennbaren, aber deswegen doch nicht ungegründeten Eigenschaften und Gesetze der vorhandenen Dinge auf, die ihnen unter einander zukommen, so heißt sie transcendentale Cosmologie; enthält sie aber die Gesetze der Verbindung dieser Dinge mit einen Wesen, welches der Urheber dieser Dinge ist, und daher nicht in die Reihe derselben als Mitglied gehört, so heißt sie transcendentale Theologie.

Gern möchte ich, mein Freund, daß ich Ihnen von diesen genannten Wissenschaften etwas mehr zeigen könn-

te, als bloß die Nahmen, und höchstens die Quellen derselben. Es ist aber eine Eigenthümlichkeit aller metaphysischen Wissenschaften, daß ihre Würde, ihre Schönheit, und was sie nur immer interessantes haben mögen, in der Vollständigkeit besteht; daß man nebst dem Bewußtseyn, die erwiesenen Sätze haben nothwendiger Weise Gültigkeit, auch mit Zuverläßigkeit weiß, nur dieses, und weiter nichts könne nothwendige Eigenschaft der Dinge, könne Gesetze derselben seyn. Diese Vollständigkeit der Darstellung der Metaphysik ist mir nun schon durch meine Absicht versagt, welche nicht dahin geht, Ihnen die philosophischen Wissenschaften vollständig vorzutragen, sondern Ihnen dieselben nur zu charakterisiren, und, wo dies angeht, die Richtigkeit meiner Beschreibung durch abgerissene Stücke aus den beschriebenen Wissenschaften zu belegen. Ich begnüge mich daher Ihnen einen Theil der Metaphysik, und zwar denjenigen, der mit der Erfahrung sehr nahe zusammengränzt, vollständig zu zeigen. Es ist der Theil der rationalen Physik, in welchem aus der Erfahrung nichts genommen wird, als der Begriff von Materie als eines dem äußeren Sinn gegebenen Dinges. Hieraus werden, die allgemeinsten Gesetze der Körperwelt hergeleitet, mit einer Evidenz und Vollständigkeit, die zur Bewunderung hinreißt. Dieser seinem Umfange nach zwar geringe, seinem Inhalt nach aber wichtige Theil der Metaphysik ist von dem Stifter der kritischen Philosophie, von Kant selbst bearbeitet worden. Dies ist ein neuer Bewegungsgrund, warum ich gerade diesen Theil als Beispiel von Metaphysik Ihnen vorlege, denn ich konnte nicht erwarten, daß irgend ein Theil der Metaphysik durch meine eigene Bearbeitung so viel Bündigkeit, Würde und wissenschaftliche Eleganz erhalten würde, als Kant seiner Darstellung gegeben hat;

denn

denn es gehört, wenn ich so sagen soll, eine festere Hand, als die meinige ist, zur Zusammenfügung einer metaphysischen Wissenschaft, zumal wenn durch dieselbe ein denkender Kopf für die Philosophie gewonnen werden soll. Ich werde Ihnen daher die Sätze mittheilen, welche in Kants metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft enthalten sind, nur werde ich mir hier und da Abänderungen erlauben, wie meine Absicht sie fodert, ohne daß, wie ich hoffe, durch dieselben, das schöne Ganze etwas an seiner inneren Festigkeit verlieren soll. — Das Ganze ist in vier Hauptstücke abgetheilt, in die Phoronomie, Dynamik, Mechanik und Phänomenologie. Ein Etwas nämlich, was ein Gegenstand für die äußern Sinne seyn soll, muß Bewegung zu seiner Grundbestimmung haben, denn Bewegung ist das allgemeinste, was durch diese Sinne als Veränderung des Vorhandenen vorgestellt werden kann. In dem ersten Hauptstück wird nun die Bewegung bloß als ein Etwas, als eine Größe angesehen; in dem zweiten wird sie als eine Eigenschaft eines vorhandenen äußeren Dinges betrachtet; im dritten wird untersucht, was nun daraus folge, daß Materie als ein mit bewegender Kraft versehenes Ding im Raum vorhanden ist; im vierten wird gezeigt, wie sich der Mensch die bewegte Materie vorzustellen habe.

Es hat dem Verfasser gefallen, die mathematische Methode nachzuahmen, und ausdrücklich anzugeben, welchen Inhalt die Sätze, seinem Willen nach haben sollen, ob sie Erklärungen, Grundsätze, Lehrsätze, Heischesätze, Corollaria u. d. gl. sind. Benennungen, durch welche zwar keine Behauptung gewisser wird, als sie es ohnehin ist, die aber viel zur Verständlichkeit derselben beitragen, und der ganzen Darstellung auch äußerlich

das Ansehen von Festigkeit und Zusammenhang geben, die es in seinem Innern durch Kant erhalten konnte.

Erstes Hauptstück.

Phoronomie.

Erklärung 1.

Materie ist das Bewegliche im Raume. Der Raum, der selbst beweglich ist, heißt der materielle, oder auch der relative Raum; der, in welchem alle Bewegung zuletzt gedacht werden muß, (der mithin selbst schlechtesdings unbeweglich ist) heißt der absolute Raum.

Erklärung 2.

Bewegung eines Dinges ist die Veränderung der äußeren Verhältnisse desselben zu einem gegebenen Raum.

Anmerkung.

Man sagt gewöhnlich, Bewegung sey die Veränderung des Orts. Dieser Begriff reicht zwar in vielen Fällen zu, aber nicht in allen. Denn wenn von der Bewegung eines Körpers und nicht bloß eines Punktes die Rede ist, paßt dieser Begriff nicht auf alle Fälle.

Die

Die Fuhrleute z. B. drehen, wenn sie die Axe geschmiert haben, das Rad ein paarmal schnell mit den Händen herum. Das Rad bewegt sich also, und verändert doch seinen Ort nicht, es bleibt an der Achse und geht nicht über die Tangente seines Umkreises hinaus. Die äußern Verhältnisse des Rades aber zu einem gegebenen Raum werden auch bei dieser Bewegung alle Augenblicke verändert, denn wenn die bewegende Hand des Fuhrmanns als ein fester Punkt gedacht wird, so ist, indem das Rad herumläuft in jedem Augenblick ein andrer Punkt seiner äußern Fläche bei dieser Hand.

Erklärung 3.

Ruhe ist die beharrliche Gegenwart (praesentia perdurabilis) an demselben Orte; beharrlich aber ist das, was eine Zeit hindurch existirt, d. h. was dauert.

Anmerkung.

Man sagt gewöhnlich, Ruhe sey das Gegentheil oder die Abwesenheit der Bewegung. - Allein diese Erklärung ist unzureichend, wie folgendes Beispiel zeigt:

Ein Körper, der in Bewegung ist, ist in jedem Punkte der Linie, die er durchläuft, einen Augenblick. Es frägt sich nun, ob er, indem er in diesem Punkt ist, ruhe, oder sich bewege. Ohne Zweifel wird man das letztere sagen; denn er ist in diesem Punkte nur so fern, als er sich bewegt gegenwärtig. Man nehme aber die Bewegung desselben so an:

A B a

o —— o . . o, daß der Körper mit gleichförmiger Geschwindigkeit die Linie AB vorwärts und rückwärts von B nach A zurücklege, so daß, weil der Augenblick, da er in B ist, beiden Bewegungen gemein ist, die Bewegung von A nach B in ½ Secunde, die von B nach A aber auch in ½ Sec., beide zusammen aber in einer ganzen Secunde zurückgelegt worden, so daß auch nicht der kleinste Theil der Zeit auf die Gegenwart des Körpers in B aufgewandt worden: so wird, ohne den mindesten Zuwachs dieser Bewegungen, die letztere, die in der Richtung BA geschahe, in die nach der Richtung Ba, welches mit AB in einer geraden Linie liegt, verwandelt werden können, wo denn der Körper, indem er in B ist, darinn nicht als ruhig, sondern als bewegt angesehen werden muß. Er mußte daher auch in der ersteren in sich selbst wiederkehrenden Bewegung in dem Punkte B als bewegt angesehen werden, welches aber unmöglich ist; weil, nach dem, was angenommen worden, es nur ein Augenblick ist, der zur Bewegung AB und zugleich zur gleichen Bewegung BA gehört, die der vorigen entgegengesetzt, und mit ihr in einem und demselben Augenblicke verbunden ist, völligen Mangel der Bewegung folglich, wenn dieser den Begriff der Ruhe ausmachte, auch in der gleichförmigen Bewegung Aa Ruhe des Körpers in jedem Punkte, z. B. in B, beweisen müßte, welches der obigen Behauptung widerspricht. Man stelle sich dagegen die Linie AB als über den Punkt A aufgerichtet vor, so, daß ein Körper von A nach B steigend, nachdem er durch die Schwere im Punkte B seine Bewegung verlohren hat, von B nach A eben so wieder zurückfalle; so frage ich, ob der Körper in B als bewegt oder als ruhig angesehen werden könne. Ohne Zweifel wird man sagen, als ruhig: weil

weil ihm alle vorherige Bewegung genommen worden, nachdem er diesen Punkt erreicht hat, und hernach eine gleichmäßige Bewegung zurück allererst folgen soll, folglich noch nicht da; der Mangel aber der Bewegung, wird man hinzusetzen, ist Ruhe. Aber in dem ersteren Falle einer angenommenen gleichförmigen Bewegung konnte die Bewegung B A auch nicht anders eintreten, als dadurch, daß vorher die Bewegung A B aufgehört hatte und die von B nach A noch nicht war, folglich, daß in B ein Mangel aller Bewegung, und, nach der gewöhnlichen Erklärung, Ruhe müßte angenommen werden, aber man durfte sie doch nicht annehmen, weil bei einer gegebenen Geschwindigkeit, kein Körper in einem Puntte seiner gleichförmigen Bewegung als ruhend gedacht werden muß. Worauf beruht denn im zweiten Falle die Anmaßung des Begriffs der Ruhe, da doch dieses Steigen und Fallen gleichfalls nur durch einen Augenblick von einander getrennt wird? Der Grund davon liegt darinn, daß die letztere Bewegung nicht als gleichförmig mit gegebener Geschwindigkeit gedacht wird, sondern zuerst als gleichförmig verzögert und hernach als gleichförmig beschleunigt, so doch, daß die Geschwindigkeit im Punkte B nicht gänzlich, sondern nur bis zu einem Grad, der kleiner ist als jede nur anzugebende Geschwindigkeit, mit welcher, wenn, anstatt zurück zu fallen, die Linie seines Falles B A in die Richtung B a gestellet, mithin der Körper immer noch als steigend betrachtet würde, er, als mit einem bloßen Moment der Geschwindigkeit, (der Widerstand der Schwere wird alsdann bei Seite gesetzt), in jeder noch so großen anzugebenden Zeit gleichförmig doch nur einen Raum, der kleiner ist als jeder anzugebende Raum, zurücklegen, mithin seinen Ort (für irgend eine mögliche Erfahrung) in alle Ewigkeit gar nicht verändern würde.

Folg-

Folglich wird er in den Zustand einer dauernden Gegenwart an demselben Orte, d. i. in den Zustand der Ruhe versetzt, ob sie gleich wegen der continuirlichen Einwirkung der Schwere, d. i. der Veränderung dieses Zustandes, sofort aufgehoben wird. In einem beharrlichen Zustande seyn, und darinn beharren (wenn nichts anderes ihn verrückt) sind zwei verschiedene Begriffe, deren einer dem andern keinen Abbruch thut. Also kann die Ruhe nicht durch den Mangel der Bewegung, der sich, als $= 0$ gar nicht construiren läßt, sondern er muß durch die beharrliche Gegenwart an demselben Orte erklärt werden, da denn dieser Begriff auch durch die Vorstellung einer Bewegung mit unendlich kleiner Geschwindigkeit, eine endliche Zeit hindurch construirt, mithin zu nachheriger Anwendung der Mathematik auf Naturwissenschaft genutzt wird.

Erklärung 4.

Den Begriff einer zusammengesetzten Bewegung construiren heißt eine Bewegung, sofern sie aus zweien oder mehreren gegebenen in einem beweglichen vereinigt entspringt, a priori in der Anschauung darstellen.

Oder: angeben, wie man sich zwei oder mehr Bewegungen als in demselben Körper vorgehend vorzustellen habe.

Grundsatz.

Eine jede Bewegung, als Gegenstand einer möglichen Erfahrung, kann nach Belieben, als Bewegung des Körpers in einem ruhigen Raume, oder

oder als Ruhe des Körpers und dagegen Bewegung des Raumes in entgegengesetzter Richtung mit gleicher Geschwindigkeit angesehen werden.

Erklärung 5.

Die Zusammensetzung der Bewegung ist die Vorstellung der Bewegung eines Punktes als einerlei mit zweien oder mehreren Bewegungen desselben zusammen verbunden.

Anmerkung.

Die bewegliche und sich bewegende Materie wird hier nur angesehen als ein Punkt, und die Bewegung ist deswegen hier bloß Beschreibung eines Raumes mit einer gewissen Geschwindigkeit. Um nun die Bewegung zu finden, die aus der Zusammensetzung von mehreren Bewegungen entspringt, darf man nur zuerst diejenige suchen, die unter gegebenen Bedingungen aus zweien zusammengesetzt ist; darauf diese mit einer dritten verbinden u. s. w. Folglich läßt die Lehre von Zusammensetzung aller Bewegungen sich auf die von zweien zurückführen. Zwei Bewegungen aber eines und desselben Punkts, die zugleich an demselben angetroffen werden, können auf zwiefache Weise unterschieden seyn, und als solche, auf dreifache Art an ihm verbunden werden. Erstlich geschehen sie entweder in einer und derselben Linie, oder in verschiedenen Linien zugleich. Die ersteren sind ferner der Richtung nach entweder einander entgegengesetzt, oder halten einerlei Richtung: da alle diese Bewegungen als zugleich geschehend betrachtet werden, so ergiebt sich aus dem Verhältniß der Linien

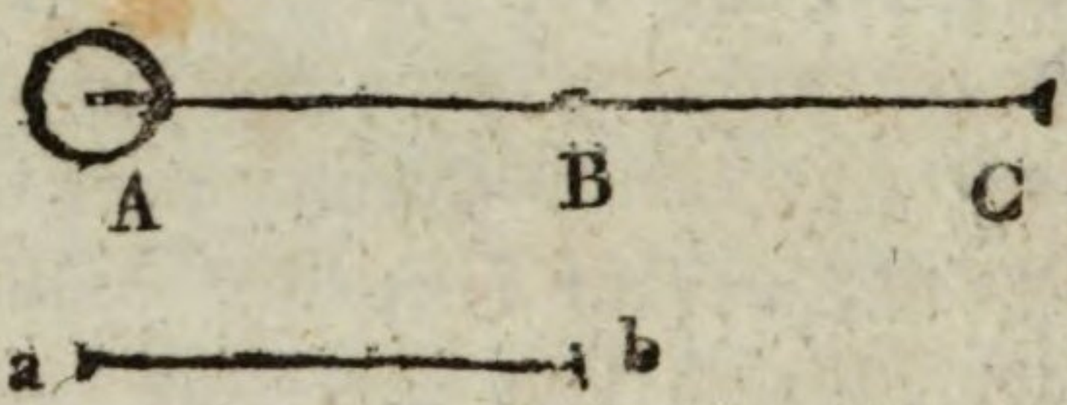
nien, d. i. dem beschriebenen Raume der Bewegung in gleicher Zeit, auch das Verhältniß der Geschwindigkeit.

Lehrsatz. 1.

Die Zusammensetzung zweier Bewegungen eines und desselben Punkts kann nur dadurch gedacht werden, daß die eine derselben im absoluten Raume, statt der anderen aber eine mit der gleichen Geschwindigkeit in entgegengesetzter Richtung geschehende Bewegung des relativen Raums, als mit derselben einerlei, vorgestellt wird.

Beweis.

Erster Fall. Da zwei Bewegungen in eben derselben Linie und Richtung einem und demselben Punkte zugleich zukommen.

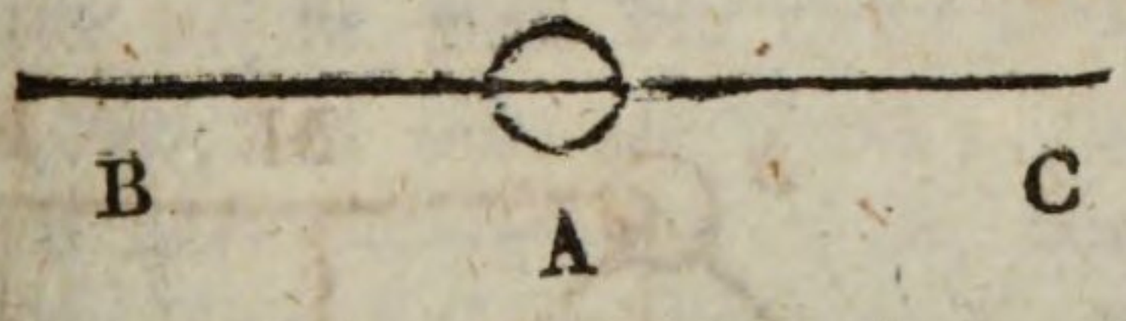


Es sollen in einer Geschwindigkeit der Bewegung zwei Geschwindigkeiten A B und a b als enthalten vorgestellt werden. Man nehme diese Geschwindigkeiten für diesmal als gleich an, so daß A B = a b ist, so sage ich, sie können in einem und demselben Raum, (dem absoluten oder dem relativen) an demselben Punkte nicht zugleich vorgestellt werden.

A soll also mit der Geschwindigkeit ab = AB den Raum AC durchlaufen welcher das Duplum von AB ist. Es müßte also ab = AC seyn, welches doch nicht ist; mithin läßt sich nicht vorstellen, daß eine zusammengesetzte Bewegung in einem und demselben Raume vor sich gehe.

Dagegen stelle man den Körper A mit der Geschwindigkeit ab = AB im absoluten Raume nach B zu bewegt vor, und C bewege sich mit gleicher Geschwindigkeit nach B zu, so ist A mit der Geschwindigkeit ab = AB nach C gekommen, welches verlangt wurde.

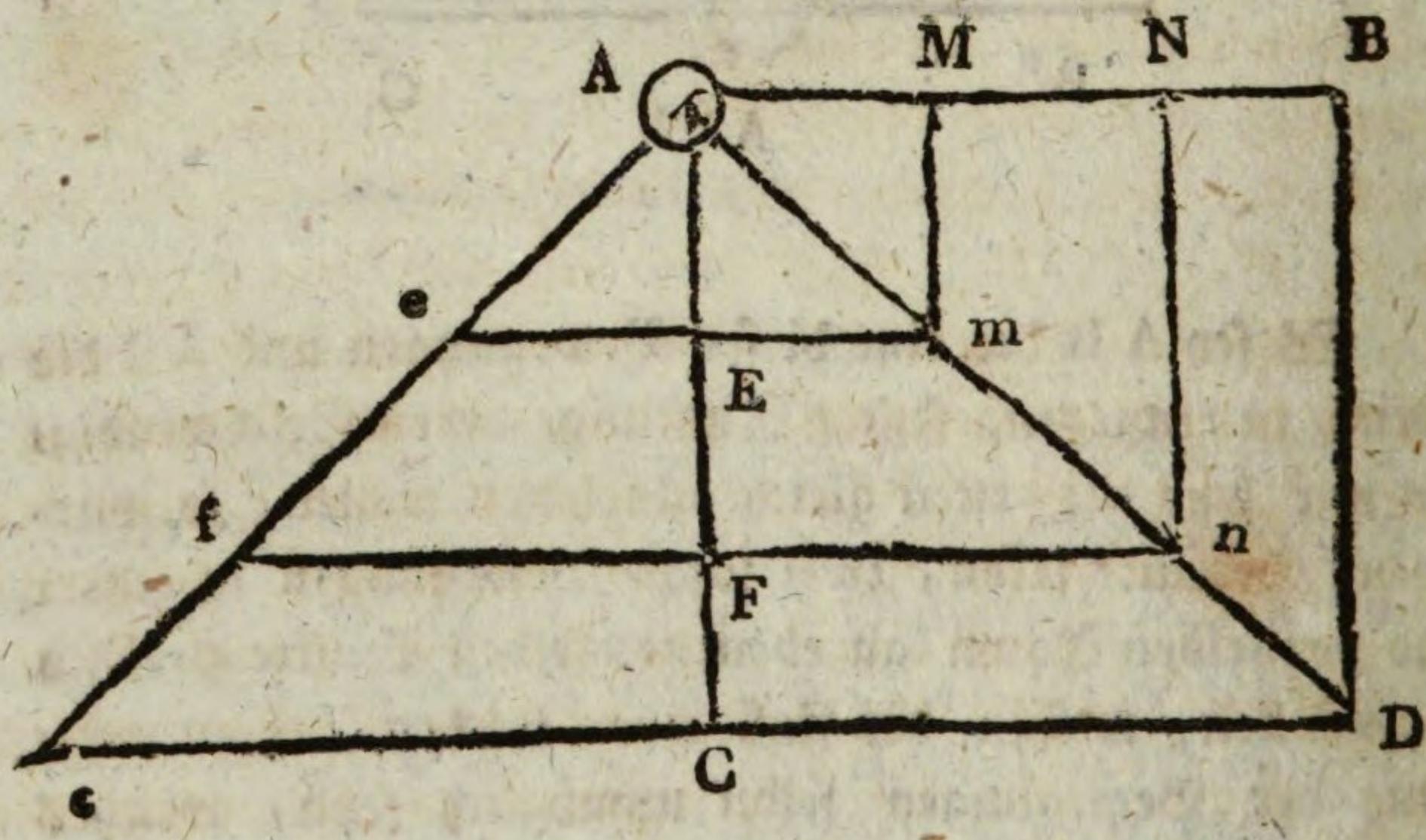
Zweiter Fall. Da zwei Bewegungen in gerade entgegengesetzten Richtungen an einem und demselben Punkte sollen verbunden werden.



Es sey AB die eine dieser Bewegungen und AC die zweite, in entgegengesetzter Richtung, deren Geschwindigkeit wir hier der ersten gleich annehmen wollen: so würde der Gedanke selbst, zwei solche Bewegungen in einem und demselben Raum an eben demselben Punkte zugleich vorzustellen, mithin der Fall einer solchen Zusammensetzung der Bewegungen selbst unmöglich seyn, welches der Voraussetzung zuwider ist.

Dagegen bewege sich A im absoluten Raum nach B mit der Geschwindigkeit = AB, C aber im relativen Raume mit derselben Geschwindigkeit nach A, welches nach dem Grundsatze gar wohl angenommen werden kann; so lassen sich zwei gerade entgegengesetzte und gleiche Bewegungen desselben Punkts zu gleicher Zeit vorstellen. Weil nun der relative Raum mit derselben Geschwindigkeit (denn CA ist = AB der Annahme zu Folge) in derselben Richtung mit dem Punkte A bewegt ist, so verändert dieser Punkt, oder der in ihm befindliche Körper, in Ansehung des relativen Raumes seinen Ort nicht, d. i. ein Körper, der nach zwei einander gerade entgegengesetzten Richtungen mit gleicher Geschwindigkeit bewegt wird, ruhet.

Dritter Fall. Da zwei Bewegungen eben desselben Punkts, nach Richtungen, die einen Winkel einschließen, verbunden vorgestellt werden.



Die zwei gegebenen Bewegungen sind AB und AC, deren Geschwindigkeit und Richtungen durch diese Linien,

linien, der Winkel aber, den die letztern einschließen, durch B A C ausgedrückt. Wenn nun diese zwei Bewegungen zugleich in den Richtungen A B und A C und zwar in einem und demselben Raume geschehen sollten; so würden sie doch nicht in diesen beiden Linien A B und A C zugleich geschehen können, sondern nur in Linien, die diesen parallel laufen. Es würde also angenommen werden müssen: daß eine dieser Bewegungen in der andern eine Veränderung (nämlich die Abbringung von der gegebenen Bahn) wirkte, wenn gleich die Richtungen auf beiden Seiten dieselbe blieben. Dieses ist aber der Voraussetzung des Lehrsatzes zuwider, welcher unter dem Worte Zusammensetzung andeutet: daß beide gegebene Bewegungen in einer dritten enthalten, mithin mit dieser einerlei seyn, und nicht, daß indem eine die andere verändert, sie eine dritte hervorbringen soll.

Dagegen nehme man die Bewegung A C als im absoluten Raum vor sich gehend an, anstatt der Bewegung A B aber bewege sich B im relativen Raume nach A. Die Linie A C sey in drei gleiche Theile A E, E F, F C getheilt. Während daß nun der Körper A im absoluten Raume die Linie A E durchläuft, durchläuft der relative Raum, und mit ihm der Punkt E, den Raum E e = M A; während daß der Körper die zwei Theile zusammen = A F durchläuft, beschreibt der relative Raum, und mit ihm der Punkt F die Linie F f = N A; während daß der Körper endlich die ganze Linie A C durchläuft, so beschreibt der Raum, und mit ihm der Punkt C die Linie C c = B A; welches alles eben dasselbe ist, als ob der Körper A in diesen drei Zeittheilen die Linien E m,

Fn und CD = AM, AN, AB, und in der ganzen Zeit, darinn er AC durchläuft, die Linie CD = AB durchlaufen hätte. Also ist er im letzten Augenblicke im Punkte D und in dieser ganzen Zeit nach und nach in allen Punkten der Diagonallinie AD, welche also sowohl die Richtung, als die Geschwindigkeit der zusammengesetzten Bewegung ausdrückt.

Sechster Brief.

Zweites Hauptstück.

Dynamik.

Erklärung 1.

Materie ist das Bewegliche, so fern es einen Raum erfüllt. Einen Raum erfüllen, heißt allem Beweglichen widerstehen, das durch seine Bewegung in einen gewissen Raum einzudringen bestrebt ist. Ein Raum, der nicht erfüllt ist, ist ein leerer Raum.

Anmerkung.

Materie, in der weitesten Bedeutung des Worts, ist ein Gegenstand äußerer Sinne. Diesem Gegenstande nun ist Beweglichkeit im vorigen Hauptstücke beigeleg

worden, weil die äußeren Sinne nur dadurch afficirt werden können, daß etwas gegen sie anstößt, sich gegen sie bewegt. Hier kömmt zu dieser Eigenschaft der Materie noch diese, daß sie einen Raum erfüllt, d. i. einem in diesem Raum einzudringen bestrebten Beweglichen widersteht, oder sich der Verringerung ihres Raumes widersetzt.

Lehrsatz 1.

Die Materie erfüllt einen Raum, nicht durch ihre bloße Existenz, sondern durch eine besondere bewegende Kraft.

Beweis.

Bewegende Kraft haben, heißt Ursache einer Bewegung seyn.

Das Eindringen eines Beweglichen (B) auf die Materie (A) ist eine Bewegung, welcher A (die Materie) laut Erklärung 1. widersteht. A bringt also eine Veränderung in der Bewegung des (Beweglichen) B hervor.

Nun kann aber keine Veränderung in der Bewegung eines Beweglichen vorgestellt werden, als so, daß dieses Bewegliche (B) sich in einer seiner Bewegung entgegengesetzten Richtung bewege (Phoron. Lehrs. zweiter Fall); also ist die veränderte Bewegung des auf A eindringenden B eine andere Bewegung, und folglich eine Bewegung.

Die Ursache dieser leztern Bewegung des B ist A (durch seinen Widerstand). A ist also Ursache einer Bewegung; A (die Materie) hat also bewegende Kraft, weil

weil es dem Eindringen eines andern Beweglichen widersteht.

Da das Daseyn der in der Materie vorhandenen bewegenden Kraft aber nicht aus der bloßen Existenz der Materie, sondern nur aus dem Widerstand, den sie leistet, gefolgert werden kann, so erfüllt sie demnach ihren Raum nicht durch ihre bloße Existenz, sondern durch eine besondere bewegende Kraft, welche mithin eine ursprüngliche Eigenschaft der Materie ist.

Erklärung 2.

Anziehungskraft ist diejenige bewegende Kraft, wodurch eine Materie die Ursache der Annäherung anderer zu ihr seyn kann (oder, welches einerlei ist; dadurch sie der Entfernung anderer von ihr widersteht).

Zurückstoßungskraft ist diejenige, wodurch eine Materie Ursache seyn kann, andere von sich zu entfernen (oder, welches einerlei ist, wodurch sie der Annäherung anderer zu ihr widersteht). Die letztere kann auch treibende, die erstere aber ziehende Kraft heißen.

Zusatz.

Es lassen sich nur diese zwei bewegende Kräfte der Materie denken. Denn alle Bewegung, die eine Materie einer andern eindrücken kann, muß, da in dieser Rücksicht jede derselben nur wie ein Punkt betrachtet wird, jederzeit als in der geraden Linie zwischen zweien Punkten ertheilt, angesehen werden. In dieser geraden

Linie aber sind nur zweierlei Bewegungen möglich: die eine, dadurch sich jene Punkte von einander entfernen, die zweite, dadurch sie sich einander nähern. Die Kraft aber, die die Ursache der erstern Bewegung ist, heißt Zurückstoßungs- und die der zweiten Anziehungskraft. Also können nur diese zwei Arten von Kräften, als solche, worauf alle Bewegungskräfte in der materiellen Natur zurückgeführt werden müssen, gedacht werden.

Lehrsatz 2.

Die Materie erfüllt ihre Räume durch repulsive Kräfte aller ihrer Theile, d. i. durch eine ihr eigene Ausdehnungskraft, die einen bestimmten Grad hat, über welchen kleinere und größere ins Unendliche können gedacht werden.

Beweis.

Die Materie erfüllet einen Raum nur durch bewegende Kraft (Lehrs. 1.) und zwar durch eine solche, die dem Eindringen anderer, d. h. der Annäherung widersteht. Nun ist dieses eine zurückstoßende Kraft (Erklärung 2). Also erfüllt die Materie ihren Raum nur durch zurückstoßende Kräfte und zwar aller ihrer Theile, weil sonst ein Theil ihres Raums (wider die Voraussetzung) nicht erfüllet, sondern bloß eingeschlossen seyn würde. Die Kraft aber eines Ausgedehnten vermöge der Zurückstoßung aller seiner Theile ist eine Ausdehnungskraft (expansive Kraft): also erfüllt die Materie ihren Raum nur durch eine ihr eigene Ausdehnungskraft; welches das erste war. Ueber jede gegebene Kraft muß eine größere gedacht werden können, denn

dies

die, über welche keine größere möglich ist, würde eine solche seyn, wodurch in einer endlichen Zeit ein unendlicher Raum zurückgelegt würde (welches unmöglich ist). Es muß ferner unter jeder gegebenen bewegenden Kraft eine kleinere gedacht werden können, (denn die kleinste würde die seyn, durch deren unendliche Hinzuthuung zu sich selbst eine jede gegebene Zeit hindurch keine endliche Geschwindigkeit erzeugt werden könnte, welches aber den Mangel aller bewegenden Kraft bedeutet). Also muß unter einem jeden gegebenen Grad einer bewegenden Kraft immer noch ein kleinerer gegeben werden können; welches das zweite ist. Mithin hat die Ausdehnungskraft, womit jede Materie ihren Raum erfüllt, ihren Grad, der niemals der größte oder kleinste ist, sondern über welchen ins Unendliche sowohl größere als kleinere können gefunden werden.

Zusatz.

Die expansive Kraft einer Materie nennt man auch Elasticität. Da nun diese Kraft der Grund ist, worauf die Erfüllung des Raums, als eine wesentliche Eigenschaft aller Materie, beruht, so muß diese Elasticität ursprünglich heißen: weil sie von keiner andern Eigenschaft der Materie abgeleitet werden kann. Alle Materie ist demnach ursprünglich elastisch.

Erklärung 3.

Eine Materie **durchdringt** in ihrer Bewegung eine andere, wenn sie durch Zusammendrückung den Raum ihrer Ausdehnung völlig aufhebt.

Anmerkung.

Dieses Durchdringen heißt das mechanische Durchdringen, und würde z. B. in dem Stiefel einer Luftpumpe erfolgen, in welcher der Kolben dem Boden immer näher getrieben, und die in dem Stiefel befindliche Luft immer stärker zusammengedrückt wird. Könnte diese Zusammendrückung so weit getrieben werden, daß der Kolben den Boden völlig berührte — ohne daß das mindeste von der Luft entwischt wäre — so würde die Luftmaterie mechanisch durchdrungen seyn; denn die Materien, zwischen denen sie ist, lassen keinen Raum für sie übrig, und sie wäre also zwischen dem Kolben und dem Boden anzutreffen, ohne doch einen Raum einzunehmen.

Diese mechanische Durchdringung ist verschieden von der chemischen, welche dann eintreten würde, wenn eine Materie in der Ruhe durch andere Materien so aufgelöst würde, daß von allen diesen Materien kein Theil angetroffen wird, der nicht mit einem Theile der andern von ihr specifisch unterschiedenen, in derselben Proportion, wie die Ganzen, vereinigt wäre.

Lehrsatz 3.

Die Materie kann ins Unendliche zusammengedrückt, aber niemals von einer Materie, wie groß auch die drückende Kraft derselben sey, durchdrungen werden.

Beweis.

Eine ursprüngliche Kraft, womit eine Materie sich über einen gegebenen Raum, den sie einnimmt, allerwärts

wärts auszudehnen trachtet, muß, in einen kleineren Raum eingeschlossen, größer, und, in einen unendlich kleinen Raum zusammengepreßt, unendlich seyn. Nun kann für gegebene ausdehnende Kraft der Materie eine größere zusammendrückende gefunden werden, die diese in einen engern Raum zwingt, und so ins Unendliche; welches das Erste war. Zum Durchdringen der Materie aber würde eine Zusammentreibung derselben in einen unendlich kleinen Raum, mithin eine unendlich zusammendrückende Kraft erfodert, welche unmöglich ist. Also kann eine Materie durch Zusammendrückung von keiner andern durchdrungen werden; welches das Zweite ist.

Anmerkung.

Es ist in diesem Beweise gleich anfangs angenommen worden, daß eine ausdehnende Kraft, je mehr sie in die Enge getrieben wird, desto stärker widerstehen müsse. Dieses würde nicht für jede Art elastischer Kräfte, die nur abgeleitete Kräfte sind, gelten; aber bei der Materie, sofern ihr als Materie überhaupt, die einen Raum erfüllt, wesentliche Elasticität zukömmt, läßt sich dieses postuliren. Denn expansive Kraft aus allen Punkten, nach allen Seiten hin ausgeübt, macht sogar den Begriff derselben aus. Eben dasselbe Quantum aber von ausspannenden Kräften in einen engern Raum gebracht, muß in jedem Punkte desselben so viel stärker zurücktreiben, so viel umgekehrt der Raum kleiner ist, in welchem ein gewisses Quantum von Kraft seine Wirksamkeit verbreitet.

Erklärung 4.

Die Undurchdringlichkeit der Materie, die auf dem Widerstande beruht, der mit den Graden der Zusammendrückung proportionirlich wächst, heißt die relative; diejenige aber, welche auf der Voraussetzung beruht, daß die Materie, als solche, gar keiner Zusammendrückung fähig sey, heißt die absolute Undurchdringlichkeit. Die Erfüllung des Raumes mit absoluter Undurchdringlichkeit kann die mathematische, die mit bloß relativer die dynamische Erfüllung des Raums heißen.

Anmerkung.

Die absolute Undurchdringlichkeit ist nichts mehr und nichts weniger, als eine qualitas occulta, mit welcher man nie etwas erklären kann. Denn man frägt, was die Ursache sey, daß Materien einander nicht durchdringen können, und bekömmt die Antwort: weil sie undurchdringlich sind. Die Berufung auf zurücktreibende Kraft ist von diesem Vorwurfe frei. Denn, ob diese gleich ihrer Möglichkeit nach auch nicht weiter erklärt werden kann, mithin als Grundkraft gelten muß, so giebt sie doch einen Begriff von einer wrkenden Ursache und ihren Gesetzen, nach welchen die Wirkung, nämlich der Widerstand in dem erfüllten Raum, ihren Graden nach geschätzt werden kann.

Erklärung 5.

Materielle Substanz ist dasjenige im Raume, was für sich, d. i. abgesondert von allem andern,

andern, was außer ihm im Raum existirt, beweglich ist. Die Bewegung eines Theils der Materie, dadurch sie aufhört ein Theil zu seyn, ist Trennung. Die Trennung der Theile einer Materie ist die physische Theilung.

Anmerkung.

Der Begriff einer Substanz bedeutet das letzte Subjekt der Existenz, d. i. dasjenige, was selbst nicht wieder als Prädikat zur Existenz eines andern gehört. Nun ist die Materie das Subjekt alles dessen, was im Raume zur Existenz der Dinge gezählt werden mag; denn außer ihr würde sonst kein Subjekt gedacht werden können, als der Raum selbst, welcher aber an sich gar nichts existirendes enthält, indem er auch ein leerer Raum seyn kann: also ist Materie, als das Bewegliche im Raume, die Substanz in demselben. Aber eben so werden auch alle Theile derselben, sofern man von ihnen nur sagen kann, daß sie selbst Subjekte und nicht bloß Prädikate von andern Materien sind, Substanzen, mithin selbst wieder Materie heißen müssen. Sie sind aber selbst Subjekte, wenn sie für sich beweglich und also auch außer der Verbindung mit anderen Nebentheilen etwas im Raume existirendes sind. Also ist die eigene Beweglichkeit der Materie, oder irgend eines Theils derselben, zugleich ein Beweis dafür, daß dieses Bewegliche, und ein jeder beweglicher Theil desselben, Substanz sey.

Lehrsatz 4.

Die Materie ist ins Unendliche theilbar, und zwar in Theile, deren jeder wiederum Materie ist.

Beweis.

Beweis.

Die Materie ist undurchdringlich, und zwar durch ihre ursprüngliche Ausdehnungskraft (Lehrs. 3.). Diese aber ist nur die Folge der repulsiven Kräfte eines jeden Punkts in einem von Materie erfüllten Raum. Nun ist der Raum, den die Materie erfüllet, ins Unendliche mathematisch theilbar, d. i. seine Theile können ins Unendliche unterschieden, obgleich nicht bewegt, folglich auch nicht getrennt werden (nach Beweisen der Geometrie). In einem mit Materie erfüllten Raum aber enthält jeder Theil desselben repulsive Kraft, allen übrigen nach allen Seiten entgegen zu wirken, mithin sie zurück zu treiben, und von ihnen eben so wohl zurückgetrieben, d. i. zur Entfernung von denselben bewegt zu werden. Mithin ist ein jeder Theil eines durch Materie erfüllten Raums für sich selbst beweglich, folglich trennbar von den übrigen als materielle Substanz durch physische Theilung. So weit sich also die mathematische Theilbarkeit des Raumes, den eine Materie erfüllt, erstreckt, so weit erstreckt sich auch die mögliche physische Theilung der Substanz, die ihn erfüllt. Die mathematische Theilbarkeit aber geht ins Unendliche, folglich auch die physische, d. h. alle Materie ist ins Unendliche theilbar, und zwar in Theile, deren jeder selbst wieder materielle Substanz ist.

Lehrsatz 5.

Die Möglichkeit der Materie erfodert eine Anziehungskraft als die zweite wesentliche Grundkraft derselben.

Beweis.

Beweis.

Die Undurchdringlichkeit, als die Grundeigenschaft der Materie, wodurch sie sich als etwas Reales im Raum unsern äußern Sinnen zuerst offenbart, ist nichts, als das Ausdehnungsvermögen der Materie (Lehrs. 2.) Nun kann eine wesentliche bewegende Kraft, dadurch die Theile der Materie einander fliehen, erstlich nicht durch sich selbst eingeschränkt werden, weil die Materie dadurch vielmehr bestrebt ist, den Raum, den sie erfüllt, continuirlich zu erweitern, zweitens auch nicht durch den Raum allein auf eine gewisse Gränze der Ausdehnung gesetzt werden; denn dieser kann zwar den Grund davon enthalten, daß bei Erweiterung des Volumens einer sich ausdehnenden Materie die ausdehnende Kraft in umgekehrten Verhältnisse schwächer werde, aber, weil von einer jeden bewegenden Kraft ins Unendliche kleinere Grade möglich sind, niemals den Grund enthalten, daß sie irgendwo aufhöre. Also würde die Materie durch ihre repulsive Kraft (welche den Grund der Undurchdringlichkeit enthält) allein, und wenn ihr nicht eine andere bewegende Kraft entgegenwirkte, in keine Gränzen der Ausdehnung eingeschlossen seyn, d. i. sich ins Unendliche zerstreuen, und in keinem anzugebenden Raume würde eine anzugebende Quantität Materie anzutreffen seyn. Folglich würden, bei bloß zurückstoßenden Kräften der Materie, alle Räume leer, mithin eigentlich gar keine Materie da seyn. Es erfodert also alle Materie zu ihrer Existenz Kräfte, die der ausdehnenden Kraft entgegengesetzt sind, d. h. zusammendrückende Kräfte. Diese können aber ursprünglich nicht wieder in der Entgegenstrebung einer andern Materie gesucht werden; denn diese bedarf, um als Materie zu existiren, selbst einer zusammendrückenden Kraft. Also

muß

muß irgendwo eine ursprüngliche Kraft der Materie, welche in entgegengesetzter Direction der repulsiven, mithin zur Annäherung wirkt, d. i. eine Anziehungskraft angenommen werden. Da nun diese Anziehungskraft zur Möglichkeit einer Materie, als Materie überhaupt gehört, folglich vor allen Unterschieden derselben vorhergeht, so darf sie nicht bloß einer besondern Gattung derselben, sondern sie muß der Materie überhaupt und zwar ursprünglich beigelegt werden. Also kömmt aller Materie eine ursprüngliche Anziehung, als zum ihrem Wesen gehörige Grundkraft, zu.

Lehrsatz 6.

Durch bloße Anziehungskraft, ohne Zurückstoßung ist keine Materie möglich.

Beweis.

Anziehungskraft ist die bewegende Kraft der Materie, wodurch sie eine andere treibt, sich ihr zu nähern, folglich, wenn sie zwischen allen Theilen der Materie angetroffen wird, ist die Materie vermittelst ihrer bestrebt, die Entfernung ihrer Theile von einander, mithin auch den Raum, den sie zusammen einnehmen zu verringern. Nun kann nichts die Wirkung einer bewegenden Kraft hindern, als eine andere ihr entgegengesetzte bewegende Kraft; diese aber, welche der Attraction entgegengesetzt ist, ist die repulsive Kraft. Also würden, ohne repulsive Kräfte, durch bloße Annäherung, alle Theile der Materie sich ohne Hinderniß einander nähern, und den Raum, den diese einnimmt, verringern. Da nun in den angenommenen Falle keine Entfernung der Theile ist, in welcher eine größere Annäherung durch Anziehung vermit-

mittelst einer zurückstoßenden Kraft unmöglich gemacht würde, so würden sie sich so lang zu einander bewegen, bis gar keine Entfernung zwischen ihnen angetroffen würde, d. i. sie würden in einen mathematischen Punkt zusammenfließen, und der Raum würde leer, mithin ohne alle Materie seyn. Demnach ist Materie durch bloße Anziehungskräfte, und ohne zurückstoßende nicht möglich.

Erklärung 6.

Berührung im physischen Sinne des Worts ist die unmittelbare Wirkung und Gegenwirkung der **Undurchdringlichkeit**. Die Wirkung einer Materie auf die andere außer der Berührung ist die **Wirkung in der Ferne** (actio in distans). Diese Wirkung in die Ferne, die auch ohne Vermittelung zwischen inne liegender Materie möglich ist, heißt die unmittelbare Wirkung in die Ferne, oder auch die **Wirkung der Materie auf einander durch den leeren Raum**.

Anmerkung.

Die physische Berührung ist also von der mathematischen unterschieden, sie enthält ein Merkmal mehr, als diese, sie besteht nämlich in der Einwirkung der repulsiven Kräfte auf einander, die mathematische Berührung besteht im Angränzen zweier Figuren.

Lehrsatz 7.

Die aller Materie wesentliche Anziehung ist eine unmittelbare Wirkung derselben auf andere durch den leeren Raum.

Beweis.

Die ursprüngliche Anziehungskraft enthält selbst den Grund der Möglichkeit der Materie, als desjenigen Dings, was einen Raum im bestimmten Grade erfüllt, mithin sogar den Grund der Möglichkeit einer physischen Berührung derselben. Diese Wirkung der Materie ist folglich von der Bedingung der Berührung ganz unabhängig. Nun ist die Wirkung einer bewegenden Kraft, die von aller Berührung unabhängig ist, auch von der Erfüllung des Raums zwischen dem bewegenden und dem bewegten unabhängig, d. h. sie findet statt, auch ohne daß der Raum zwischen zwei einander anziehenden materiellen Dingen erfüllt ist, sie wirkt also durch den leeren Raum. Folglich ist die ursprüngliche und aller Materie wesentliche Anziehung eine unmittelbare Wirkung derselben auf andere durch den leeren Raum.

Anmerkung.

Es haben sehr gründlich denkende Naturforscher sich gegen die Möglichkeit einer actio in distans erklärt, und behauptet, zwei materielle Dinge, zwei Körper z. B. die Erde und die Sonne könnten nicht auf einander physisch wirken, etwa durch Attraction, die sie gegen einander ausübten, wenn diese Wirkung nicht durch eine zwischen ihnen befindliche Materie geschehe, welche gleichsam das Medium der Wirkung zwischen diesen Körpern wäre. Der letzte Grund, auf welchen man sich deshalb stützt, ist die Unbegreiflichkeit einer solchen Wirkung durch den leeren Raum. Unbegreiflich und unerklärbar ist nun diese Wirkung allerdings, allein nicht alles, was nicht weiter erklärt werden kann, ist um deswillen auch unrichtig. Die Richtigkeit einer (übrigens vielleicht

sehr

sehr unbegreiflichen) Behauptung hängt von den Vordersätzen und von der Folgerung ab. Ist mit diesen alles gehörig bestellt, so ist ein Satz richtig, und kann so gar ein Naturgesetz seyn, selbst wenn man nicht das geringste thun könnte, diesen richtigen Satz auch zu erklären, d. h. das Daseyn dieses richtigen Satzes begreiflich zu machen.

Erklärung 7.

Eine bewegende Kraft, durch welche Materien nur in der gemeinschaftlichen Fläche der Berührung unmittelbar auf einander wirken können, heißt eine **Flächenkraft**; diejenige aber, durch welche eine Materie auf die Theile der andern auch über die Fläche der Berührung hinaus unmittelbar wirken kann, heißt eine **durchdringende Kraft**.

Zusatz.

Die Zurückstoßungskraft, vermittelst deren die Materie einen Raum erfüllt, ist eine bloße Flächenkraft. Denn die einander berührende Theile begränzen einer den Wirkungsraum der anderen, und die repulsive Kraft kann keinen entfernten Theil bewegen, ohne vermittelst der dazwischen liegenden; und eine quer durch diese gehende unmittelbare Wirkung einer Materie auf eine andre durch Ausdehnungskräfte ist unmöglich. Dagegen setzt einer Anziehungskraft, vermittelst deren eine Materie einen Raum einnimmt, ohne ihn zu erfüllen, dadurch sie also auf andere entfernt durch den leeren Raum wirkt, keine dazwischen liegende Materie, Gränzen. So muß nun die ursprüngliche Anziehung, wel-

che die Materie selbst möglich macht, gedacht werden; sie ist daher eine durchdringende Kraft, und dadurch allein jederzeit der Quantität der Materie proportionirt.

Lehrsatz 8.

Die ursprüngliche Anziehungskraft, auf welcher selbst die Möglichkeit der Materie, als Materie, beruht, erstreckt sich im Weltraume von jedem Theile derselben auf jeden andern unmittelbar ins Unendliche.

Beweis.

Die ursprüngliche Anziehungskraft gehört zum Wesen der Materie, sie kömmt daher auch jedem Theile derselben zu. Gesetzt nun, es sey eine Entfernung, über welche hinaus sie sich nicht erstrecket, so wäre der Grund dieser Begränzung der Sphäre ihrer Wirksamkeit entweder eine andere Materie, d. i. ein erfüllter Raum, oder es wäre ein leerer Raum. Das Erstere kann nicht seyn; denn die Anziehung ist eine durchdringende Kraft (nach dem vorigen Zusatz) und wirkt unmittelbar in der Entfernung ungeachtet aller dazwischen liegenden Materie, so gut als durch den leeren Raum. Das Zweite kann ebenfalls nicht seyn. Denn jede Anziehung ist eine bewegende Kraft, die einen zu bestimmenden Grad hat. Sie kann daher in der Entfernung zwar abnehmen, aber nicht gänzlich verschwinden. Da nun also nichts ist, was die Sphäre der Wirksamkeit der ursprünglichen Anziehung jedes Theils der Materie irgendwo begränzt, so erstreckt sie sich über alle anzugebende Gränze auf jede andre Materie, mithin im Weltraume ins Unendliche.

Siebenter Brief.

Drittes Hauptstück.

Mechanik.

Erklärung 1.

Materie ist das Bewegliche, so fern es, als ein solches, bewegende Kraft hat.

Anmerkung.

Dies ist wieder eine nähere Bestimmung des Begriffs von Materie. Nach der im vorigen Hauptstück geschehenen Bestimmung dieses Begriffs konnte die Materie auch als in Ruhe betrachtet werden; die bewegende Kraft, welche ihr dort beigelegt wurde, betraf bloß die Erfüllung eines gewissen Raums, ohne daß die

Materie, die ihn erfüllte, selbst als bewegt angesehen wurde. Die Zurückstoßung war daher eine ursprünglich bewegende Kraft, um Bewegung zu ertheilen; dagegen wird hier die Kraft einer in Bewegung gesetzten Materie betrachtet, um diese Bewegung einer andern mitzutheilen. Es ist aber klar, daß das Bewegliche durch seine Bewegung keine bewegende Kraft haben würde, wenn es nicht ursprünglich bewegende Kräfte besäße, durch welche es auch in der Ruhe wirksam ist, und daß keine Materie einer andern, die ihrer Bewegung in der geraden Linie vor ihr im Wege liegt, gleichmäßige Bewegung mittheilen würde, wenn beide nicht ursprüngliche Zurückstoßungskräfte hätten, noch daß sie eine andere durch ihre Bewegung nöthigen könne, in der geraden Linie ihr zu folgen (sie nachschleppen könnte) wenn beide nicht Anziehungskräfte besäßen. Also setzen alle mechanische Gesetze, die dynamischen voraus, und eine Materie, als bewegt, kann keine bewegende Kraft haben, als nur vermittelst ihrer Zurückstoßung oder Anziehung, auf welche und mit welchen sie in ihrer Bewegung unmittelbar wirkt, und dadurch ihre eigene Bewegung einer andern mittheilt.

Erklärung 2.

Die Quantität der Materie ist die Menge des Beweglichen in einem bestimmten Raum. Diese Quantität der Materie heißt Masse, sofern alle Theile der Materie als zugleich wirkend (bewegend) betrachtet werden, und man sagt, eine Materie wirke in Masse, wenn alle ihre Theile in einerlei Richtung bewegt ihre bewegende Kraft zugleich außer sich ausüben. Eine Masse von bestimmter Gestalt, heißt ein Körper (in mechani-

scher

scher Bedeutung). Die Größe der Bewegung (mechanisch geschätzt) ist diejenige, die durch die Quantität der bewegten Materie und ihre Geschwindigkeit zugleich geschätzt wird. (Phoronomisch besteht sie bloß in dem Grade der Geschwindigkeit.)

Lehrsatz. 1.

Die Quantität der Materie kann in Vergleichung mit jeder andern nur durch die Quantität der Bewegung bei gegebener Geschwindigkeit geschätzt werden.

Beweis.

Die Materie ist ins Unendliche theilbar, folglich kann ihre Quantität nicht durch die Menge ihrer Theile bestimmt werden; denn diese Menge der Theile läßt sich nicht angeben.

Ferner wird im Lehrsatze vorausgesetzt, daß die Quantität einer Materie, mit der Quantität einer jeden andern Materie, also auch mit einer von ihr specifisch verschiedenen, verglichen und geschätzt werden soll.

Nun haben aber zwei bewegte, übrigens vielleicht sehr verschiedene materielle Dinge (Körper) nichts weiter mit einander gemein, als Materie und Bewegung, folglich ist bloß dieses die Bedingung, unter welcher sie mit einander verglichen werden können. Da aber der Unterschied der Bewegung, der auf der verschiedenen Quantität der Materien beruht, nur alsdann angegeben werden kann, wenn die Geschwindigkeit unter den verglichenen Materien als gleich angenommen wird; so kann

kann die Quantität der Materie in Vergleichung mit jeder andren nur durch die Quantität der Bewegung bei gegebener Geschwindigkeit geschätzt werden.

Lehrsatz 2.

Erstes Gesetz der Mechanik. Bei allen Veränderungen der körperlichen Natur bleibt die Quantität der Materie im Ganzen dieselbe unvermehrt und unvermindert.

Beweis.

In jeder Materie ist das Bewegliche im Raume das letzte Subjekt aller der Materie inhärirenden Eigenschaften (Accidenzen) und die Menge dieses Beweglichen ausserhalb einander macht die Quantität der Substanz dieser Materie aus. (Erklärung 2.) Die substanziale Größe der Materie ist also die Menge der in der Materie befindlichen Substanzen. Diese substanziale Größe der Quantität (d. h. die eigentliche Größe) der Materie kann also nur dadurch vermehrt oder vermindert werden, daß neue Substanz derselben entstehe, oder die vorhandene vergehe. Nun entsteht und vergeht aber bei allem Wechsel der Materie die Substanz niemals (nach metaphysischen Beweisen) also wird auch die Quantität der Materie dadurch weder vermehrt, noch vermindert, sondern bleibt immer dieselbe. Und zwar im Ganzen, d. i. so, daß sie in der Welt überhaupt immer in derselben Quantität fortdauert, obgleich diese oder jene durch Hinzukauft oder Absonderung der Theile vermehrt oder vermindert werden kann.

Lehrsatz 3.

Zweites Gesetz der Mechanik. Alle Veränderung der Materie hat eine äußere Ursache oder: Ein jeder Körper beharrt in seinem Zustande der Ruhe oder der Bewegung, in derselben Richtung und mit derselben Geschwindigkeit, wenn er nicht durch eine außer ihm befindliche Ursache genöthigt wird diesen Zustand zu verlassen.

Beweis.

Die Materie, als bloßer Gegenstand äußerer Sinne, hat keine andere Bestimmungen, als die der äußeren Verhältnisse im Raume, und erleidet also auch keine Veränderung, als durch Bewegung. Nun ist der Uebergang einer bewegten Materie zur Ruhe, und einer ruhigen Materie zur Bewegung, eine Veränderung des Zustandes der Materie, und jeder Veränderung muß eine Ursache vorhergehen (nach metaphysischen Beweisen); folglich muß jeder Veränderung eines Zustandes der Materie eine Ursache vorhergehen. Diese Ursache kann nun keine innerliche (in der Materie selbst vorhandene) Ursache seyn, weil die Materie keine schlechthin inneren Bestimmungen hat; folglich ist die Ursache einer jeden Veränderung der Materie eine äußere Ursache.

Lehrsatz. 4.

Drittes Gesetz der Mechanik. In aller Mittheilung der Bewegung sind Wirkung und Gegenwirkung jederzeit einander gleich.

Beweis.

Jeder Körper wird in der Mechanik als ein bewegter Körper angesehen, weil hier nur auf die Veränderung an den Körpern Rücksicht genommen wird, jede Veränderung eines Körpers aber Bewegung ist. Es muß daher ein Körper, selbst wenn er in Ruhe ist, nur in Bezug auf den relativen Raum, den er einnimmt als ruhig, in Bezug auf den absoluten Raum aber als bewegt angesehen werden, wenn eine Veränderung seines Zustandes vorstellbar seyn soll. Der obige Lehrsatz kann daher auch so ausgedrückt werden: die Wirkung, die ein in der Bewegung gegen einen andern stoßenden Körper erleidet ist gleich der Wirkung, die er selbst in dem andern hervorbringt.

Die zwei Körper seyen A und B, die Wirkung welche durch A in B hervorgebracht wird heiße a; die, welche durch B in A hervorgebracht wird, heiße b. a heiße wenn es als Wirkung einer in A gelegenen Ursache angesehen wird α und b wenn es als Wirkung einer in B vorhandenen Ursache angesehen wird β.

Die Wirkungen, welche beide Körper in einander hervorbringen sind (nach metaphysischen Principien) Wechselwirkungen, d. h. a kann als Ursache von b, und b als Ursache von a angesehen werden, a sowohl als b ist daher Ursache und Wirkung, jenachdem nämlich die Betrachtung von A auf B, oder von B auf A übergeht. a kann also dem b in A substituirt werden, und hieße dann α; b kann ebenfalls dem a in B substituirt werden, und heißt dann β, folglich ist $a = \alpha$, und $b = \beta$. α aber ist nichts anders als b, β nichts anders als α, folglich ist $a = b$, und $b = a$, d. h. Wirkung

und

und Gegenwirkung ist einander bei jeder Mittheilung der Bewegung gleich.

Anmerkung.

Es folgt hieraus das für die allgemeine Mechanik nicht unwichtige Naturgesetz: daß ein jeder Körper, wie groß auch seine Masse sey, durch den Stoß eines jeden andern Körpers, wie klein auch seine Masse und Geschwindigkeit seyn mag, beweglich seyn müsse.

Viertes Hauptstück.

Phänomenologie.

Erklärung.

Materie ist das Bewegliche, sofern es, als ein solches, ein Gegenstand der Erfahrung seyn d. h. beobachtet werden kann.

Lehrsatz 1.

Die geradlinigte Bewegung einer Materie in Ansehung eines bestimmten Raums ist, zum Unterschiede von der entgegengesetzten Bewegung des Raums, ein bloß mögliches Prädikat. Eben dasselbe aber als absolute Bewegung gedacht, d. i. in gar keiner Relation auf eine Materie außer ihr vorgestellt, ist unmöglich.

Beweis.

Ob ein Körper im relativen Raume als bewegt, dieser aber als ruhig angesehen werde, oder, umgekehrt, dieser in entgegengesetzter Richtung gleich geschwinde bewegt, dagegen jener ruhig genannt werden solle; diese Frage betrifft nur die Art und Weise, wie der Zuschauer die Bewegung beobachten will; die Bewegung selbst, der Gegenstand der Beobachtung geht doch so vor sich, wie sie wirklich vor sich geht. Denn, stellt sich der Zuschauer in demselben Raume als ruhig vor, so heißt ihm der Körper bewegt; stellt er sich aber in Gedanken in einen andern und jenen umfassenden Raum, in Ansehung dessen der Körper gleichfalls ruhig ist, so heißt jener relative Raum bewegt. Also ist in der Erfahrung d. h. für die Beobachtung gar kein Unterschied zwischen der Bewegung des Körpers im relativen Raume, oder der Ruhe des Körpers im absoluten und der entgegengesetzten gleichen Bewegung des relativen Raums. Nun ist dasjenige, was in Ansehung zweier einander entgegengesetzter Prädikate an sich unbestimmt ist, sofern bloß möglich; also ist die geradlinigte Bewegung einer Materie in dem Raume, in welchem beobachtet wird, zum Unterschiede von der entgegengesetzten gleichen Bewegung des Raumes, ein bloß mögliches Prädikat; welches das erste war.

Da aber eine Bewegung, die als ein Zusammengesetztes zweier bewegter Räume vorgestellt werden soll, nicht vorgestellt werden kann, wenn nicht beide bewegte Räume vorgestellt werden können, der absolute Raum aber nicht vorgestellt wird, weil alles was wir als Raum vorstellen immer nur ein Theil des absoluten Raumes ist; so ist die geradlinigte Bewegung als ein

Zusammengesetztes aus dem ruhigen absoluten, und dem sich gegen denselben bewegenden relativen Raum, nicht vorstellbar; eine geradlinigte Bewegung also ist als ein wahrnehmbarer Gegenstand etwas unmögliches, und was wir als solche wahrzunehmen glauben, das ist mehr oder weniger krummlinigte Bewegung.

Anmerkung.

Man kann daher mit vollem Rechte behaupten, daß jede (wahrgenommene und wahrnehmbare) Bewegung, eine krummlinigte sey.

Lehrsatz 2.

Die Kreisbewegung (die krummlinigte Bewegung) einer Materie ist, zum Unterschiede von der entgegengesetzten Bewegung des Raums, ein wirkliches Prädikat der Bewegung; dagegen ist die entgegengesetzte Bewegung eines relativen Raums, statt der Bewegung des Körpers genommen, keine wirkliche Bewegung dieses Körpers, sondern sie scheint es nur zu seyn.

Beweis.

Die Kreisbewegung ist eine continuirliche Veränderung der geradlinigten Bewegung, und ein continuirliches Entstehen neuer Bewegungen. Weil nun jede entstehende Bewegung eine äußere Ursache haben muß, gleichwohl aber der Körper in jedem Punkte dieses Kreises für sich in der den Kreis berührenden geraden Linie fortzugehen bestrebt ist (und wirklich fortgehen würde, wenn er nicht durch eine äußere Ursache zu dem Gegen-

theil

theil bestimmt würde) wodurch er also jener äußern Ursache entgegenwirkt; so beweiset jeder Körper in der Kreisbewegung, daß eine Kraft ihn bewege. Nun ist aber in der Bewegung, bloß phoromisch, d. h. bloß als Bewegung vorgestellt, keine bewegende Kraft; folglich kann von einer wirklichen Bewegung nicht behauptet werden, daß sie nach Belieben und ohne dabei auf eine bewegende äußere Kraft zu sehen, vorgestellt werden könne, sondern die wirkliche Bewegung ist jederzeit eine Kreisbewegung.

Lehrsatz 3.

In jeder Bewegung eines Körpers, wodurch er in Ansehung eines andern bewegend ist, ist eine entgegengesetzte gleiche Bewegung des letzteren nothwendig.

Beweis.

Nach dem dritten Gesetze der Mechanik (Lehrs. 4.) ist die Mittheilung der Bewegung der Körper nur durch Gemeinschaft ihrer ursprünglich bewegenden Kräfte, und diese nur durch beiderseitige entgegengesetzte und gleiche Bewegung möglich. Die Bewegung beider ist also wirklich. Da aber die Wirklichkeit dieser Bewegung nicht (wie im zweiten Lehrsatze) auf dem Einflusse äußerer Kräfte beruht, sondern aus dem Begriffe der Relation des Bewegten im Raume zu jedem andern dadurch Beweglichen unmittelbar und unveränderlich folgt, so ist die Bewegung des letzteren nothwendig.

* * *

So viel, mein Freund, von den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft nach Kant. Ich hoffe, Sie durch diesen kleinen Auszug auf die Schrift selbst, die in mehr als einem Betracht eine außerordentlich merkwürdige Schrift ist, begierig gemacht zu haben. Denn wenn ich die bisher erörterten Sätze gleich nur in der Absicht aushob, daß ich Ihnen ein Beispiel von der Evidenz metaphysischer Wahrheiten geben, und mit denselben Ihrem Nachdenken eine heilsame Uebung verschaffen wollte; so können die erwiesenen Lehrsätze doch auch noch mehreren Nutzen für Sie haben. Durch diese Sätze sind Newtons große Entdeckungen, ich will nicht sagen, erwiesen, aber doch der Deduction fähig gemacht worden. Man kann jeden Physiker, der ein Naturgesetz angiebt, man könnte den größten aus allen Physikern, Newton, noch fragen, wie er beweisen wollte, daß das, was er mathematisch demonstrirte, von den vorhandenen Dingen nothwendigerweise gelten müsse? Denn was hat Mathematik mit den wirklichen Dingen zu thun? wie kömmt es, daß die Wahrheiten der Mathematik auch von den vorhandenen Dingen gelten?

Diese Frage ist vor Kant von keinem Denker aufgeworfen, von keinem beantwortet worden. Kant hat sie beantwortet, und Sie werden sich dieser Antwort noch erinnern können. Ich will aber diese Antwort demungeachtet Ihnen hier, auf einen einzelnen Fall angewendet, vortragen. Die Behauptung eines Physikers, daß der Rauch von einem verbrannten Holz so viel wiege, als an dem Gewicht der Asche fehlt, wenn man dies mit dem Gewicht des verbrannten Holzes vergleicht, bedarf eines Beweises. Sie haben bei einer andern Ge-

legen-

legenheit *) diesen Beweis in Schlüsse zerlegt, und das bei gefunden, daß die Hauptsache auf den Beweis eines vorgebrachten Obersatzes ankam, nämlich dieses, daß bei aller Veränderung der Materie, die Quantität der Materie doch weder vermehrt noch vermindert werde. Dieser Satz ist als das erste Gesetz der Mechanik ein paar Seiten zuvor so eben bewiesen worden. Wollten Sie diesen Beweis in einzelne Schlüsse auflösen, so wird sich wieder ein beweisbedürftiger Obersatz finden, nämlich dieser, daß bei allem Wechsel der Erscheinungen das Reale selbst, d. h. die Substanz beharre. So hängt ein Satz der angewandten Physik, von einem Satz der reinen Physik oder der Naturwissenschaft, und dieser wieder von einem Satze der Metaphysik ab. Dieser metaphysische Satz, als die Stütze der andern wird nun freilich in der Metaphysik vollständig erwiesen, allein er wird in dieser Wissenschaft doch nicht deducirt, d. h. es wird in der Metaphysik nicht gezeigt, daß und warum er von den vorhandenen Dingen nothwendig gelten müsse, sondern dies geschieht in der Kritik der reinen Vernunft. Da wird nämlich aus dem Factum, daß wir etwas in der Zeit gegebenes vorstellen, und mit Selbstbewußtseyn vorstellen, gezeigt, es erfolge aus der Natur unsres Erkenntnißvermögens, daß wir etwas, was als Substanz vorhanden ist annehmen müssen, und daß die Substanz etwas unveränderliches sey.

Dieses Beispiel setzt die Verwandtschaft der Metaphysik mit der Physik, und durch diese mit jeder auch noch so empirischen Wissenschaft, deren Gegenstand ein vorhandenes körperliches Ding ist, z. B. der Färberei, in klas-

res

*) Im 12 Brief des ersten Bandes.

res Licht. Nicht so gleich aber fällt es ins Auge, daß Metaphysik eine philosophische Wissenschaft sey, daß sie diene die Fragen wegen des höchsten Guts wissenschaftlich zu beantworten. Ich könnte hierauf sagen, daß der Zusammenhang derselben mit den philosophischen Wissenschaften in der That entfernter, ich kann aber auch sagen, daß er weit näher ist, als ihr Zusammenhang mit der Physik, und daß er eben deswegen nicht gesehen wird, weil er dem Auge so nah liegt.

Die alltäglichsten Regeln, an deren Wahrheit man nicht zweifeln darf, ohne von dem gemeinen Mann für einen Dummkopf gehalten zu werden, sind metaphysische Wahrheiten, d. h. Sätze, die bei näherer Beleuchtung eines Beweises benöthiget sind, und diesen in der Metaphysik erhalten. Was für Augen würde ein Kutscher machen, dessen Pferde mit aller Anstrengung einen leeren Wagen nicht von der Stelle bringen können, der sich nach der Ursache dieser Erscheinung umsähe, und von einem vorbeigehenden Philosophen (von einem Skeptiker) erinnert würde, er brauche sich nicht nach der Ursache umzusehen, denn es sey gar nicht erwiesen, daß jede Erscheinung eine Ursache haben müsse? Ganz gewiß würde dieser Philosoph noch glücklich seyn, wenn der Kutscher ihn über die Achsel ansähe und schwiege; denn wollte jener nur noch etwas sagen, was gegen die Vernunftmäßigkeit der Untersuchung wäre, oder wollte er gar erwähnen es sey thöricht, nach etwas zu suchen, was nur nach einer falschen Voraussetzung vorhanden ist, so würde der Kutscher ganz gewiß seine Fäuste in Bereitschaft halten, um den Narrn von sich wegzujagen. — Sollte man wohl glauben, daß dieser gemeine Kerl einen metaphysischen Satz so eifrig vertheidige?

Und so, mein Freund, ist es beinahe mit jedem Satze bewandt, der im gemeinen Leben als unmittelbare Wahrheit gilt, aber keine solche ist, sondern bewiesen werden muß, und größtentheils in der Metaphysik bewiesen wird. Eine auf dem ersten Anblick sehr einleuchtende Wahrheit hat dem menschlichen Geiste, nachdem er die Nothwendigkeit sie zu beweisen, einsah, Jahrtausende gekostet, denn nur nach vielen, nach unzählich vielen Versuchen und Irrwegen traf das Nachdenken auf die Bahn, auf welcher der völlig genugthuende Beweis zu finden ist.

Es giebt eine Menge von Sätzen, die in der wissenschaftlichen Untersuchung über das höchste Gut, d. h. in der eigentlichen Philosophie von der größten Wichtigkeit sind, nicht selten für unmittelbare Wahrheiten angesehen werden, bei genauerer Beleuchtung aber keine solchen sind. So kömmt z. B. in der Lehre von dem menschlichen Willen, — die Hauptlehre der ganzen Philosophie — alles darauf an, daß der Wille bloß durch das moralische Gesetz bestimmt werde, d. h. daß er erstlich einen Bestimmungsgrund habe, und zweitens, daß dieser Bestimmungsgrund das moralische Gesetz sey. Kann man nun, ehe man die Untersuchung über den Willen des Menschen beginnt, nicht beweisen, daß jede Veränderung eines vorhandenen Dinges ihre Ursache haben müsse, so ist man auch nicht berechtigt anzunehmen, daß ein Entschluß des Willens eine bestimmende Ursache (einen Bewegungsgrund) haben, daß der menschliche Wille einen Bewegungsgrund haben müsse, und daß dieser Bewegungsgrund das moralische Gesetz seyn solle, und unter gewisser Voraussetzung, seyn müsse.

Die ganze wissenschaftliche Moral stürzt daher über Haufen, wenn der Grundsatz der Caussalität nicht Wissenschaftlich erweislich ist, und diesen Beweis führt der Metaphysiker.

Verfolgen Sie, mein Freund, ich bitte Sie, diese hier angefangene Beobachtung an den gemeinsten Wahrheiten, bei vorkommender Gelegenheit, und Sie werden finden, daß sie größtentheils nicht unmittelbar gewiß, sondern metaphysisch erweisliche Sätze sind, und daß sie kein Denker, kein Pfleger einer Wissenschaft, kein Philosoph brauchen darf, wenn er sie nicht wissenschaftlich, d. h. wenn er sie nicht als ein Denker erwiesen hat.

Ich verlasse hiermit das Gebiet der Metaphysik, ein Gebiet, dessen Früchte äußerst wohlthätig für die Menschen sind, nur daß das Wohlthätige derselben nicht immer erkannt wird. Aus Liebe zu dieser Wissenschaft, aus Liebe zu wissenschaftlicher Wahrheit, aus Liebe zu unsrer Nation und zu ihrer herrlichen Sprache wünsche ich, daß der Verfasser der Kritik durch nichts gehindert werden möge, die Wissenschaft endlich als ein begründetes und vollendetes Ganzes aufzustellen, welche man schon vor Thales suchte, seit Aristoteles gefunden zu haben glaubte, und welche man zwar oft zur Schau aufgebauet, aber nie mit einer haltbaren Grundlage versehen hat.

Ich nähere mich nun in Ihrer Gesellschaft der Moral, der Wissenschaft, die sich zu aller andern philosophischen Wissenschaft wie das Gebäude zu den Gerüsten verhält; zu einer Wissenschaft, welche den Denker überzeugt, daß es Pflichten und Rechte für den Menschen,

daß es eine moralische Regierung der Welt, und ein Leben nach dem Tode giebt; Ueberzeugungen, welche die Resultate des subtilsten Nachdenkens sind, in denen aber auch ohne dies Nachdenken zu versuchen, der Verstand des gemeinsten Mannes, als wären es Grundwahrheiten mit dem denkenden Kopf übereinstimmt, an welchen daher der Denker, alle Menschen als seine Brüder, bei seiner auf stürmische Fahrt erfolgenden Nachhausekunft, wieder erkennet.

Achter Brief.

Die letzte und einzige Quelle aller Nothwendigkeit und apodictischen Gewißheit, die sich in unsrer Erkenntniß findet, ist freilich die menschliche Natur, ist die Einrichtung unsrer Gemüthsvermögen, die nun einmal so und nicht anders beschaffen sind. Allein es findet sich doch ein erkennbarer Unterschied, mein Freund, in dieser Nothwendigkeit der Erkenntniß. Dieser Unterschied geht die Begreiflichkeit, die Erklärbarkeit dieser Nothwendigkeit an. Einiges Nothwendige in unsrer Erkenntniß ist erklärbar, einiges nicht; von jenem wissen wir die Quelle, wir sehen sie gleichsam vor uns, wir kennen sie; von diesem wissen wir nur, daß es aus einer Quelle komme, wir kennen diese aber nicht.

Zu der begreiflichen Nothwendigkeit, die in der menschlichen Erkenntniß vorkömmt gehört alles was aus der Art und Weise der Sinnlichkeit und des Verstan-

des hergeleitet werden kann. Nachdem sich uns vorher die Naturgesetze als nothwendig und unabänderlich aufgedrungen haben, gelingt es der Nachforschung, den Grund dieser Nothwendigkeit (in der Einrichtung der Sinnlichkeit und des Verstandes) zu entdecken, und wir begreifen hieraus diese Nothwendigkeit, wir können sie erklären. Die Folgerungen, durch welche die nothwendigen Sätze aus dieser Einrichtung unsers Erkenntnißvermögens abgeleitet werden, heißen die Deduction derselben. Und diese Deduction ist es eben, welche die Nothwendigkeit jener Sätze begreiflich macht.

Da aber diese Deduction nur von solchen Sätzen gegeben werden kann, deren Nothwendigkeit aus der Einrichtung des Vermögens der unmittelbaren Erkenntniß (Verstand und Sinnlichkeit) folgt; so ist auch nur die Nothwendigkeit der Naturgesetze begreiflich, und es mag der nothwendigen Sätze, deren Nothwendigkeit nicht aus dieser Quelle fließet, noch so viele, oder noch so wenige geben, so ist diese Nothwendigkeit unbegreiflich, unerklärbar. — Um deswillen aber noch gar nicht unzuläßig oder betrügerisch, mein Freund. Dieser Schluß würde gewagt seyn, seine Prämissen würden ohne Beweis da stehen, und so ein Schluß ist die erste Sünde, die ein Denker begehen kann. Der Vorsichtige und Unbefangene wird sein Urtheil aufschieben, wenn er an etwas Unbegreifliches kömmt, und wird wenigstens versuchen, ob er nicht diese Unbegreiflichkeit begreifen kann. Denn wenn ihm dieses gelingt, so verfährt er schonend mit derselben, und verwirft nur dann das Unbegreifliche, wenn man ihm nicht einmal Gründe angeben kann, warum dieses Unbegreifliche nicht zu begreifen ist.

Es ist vergebens gegen etwas zu deklamiren was man in der Vorstellung nicht los werden kann, was sich mit einer nicht zu umgehenden Nothwendigkeit aufdringt, und alles, was wir, wie gesagt, bei einem solchen Fall zu thun haben, besteht darinn, daß man entweder diese Nothwendigkeit, oder ihre Unbegreiflichkeit zu erklären suchen muß. Eine Vorschrift, deren Befolgung im Verlauf der nun beginnenden Untersuchung unerlaßliche Pflicht seyn wird.

Der Satz des Widerspruchs kündigt sich im Bewußtseyn des Menschen mit einer Nothwendigkeit an, deren Unbegreiflichkeit manchen denkenden Kopf vielleicht zu vorübergehendem Unwillen gebracht hat. Leugnen wir ihn; leugnen wir die Zulässigkeit desselben wenigstens so lang, als bis wir die Quelle entdeckt haben, aus welcher er fließt, so nehmen wir uns das Recht und den Grund zu dem ersten Schritt, den wir thun wollen, um diese Quelle zu entdecken. Denn es folgt Etwas aus Etwas andrem nur um deswillen, weil das Gegentheil dessen was folgt, jenem Andern (aus welchem es folgt) widersprechen würde. Jeder Versuch, über diesen Satz zu forschen ist vergebens; die Zulässigkeit desselben zu beweisen ist gerade so ein Unternehmen, als wenn ich einem Andern beweisen wollte, das Hin- und Hergehen auf der Erde sey nichts, sey ein bloßer Schein, indem ich während der Demonstration immer selbst hin- und hergehe, und meinen Ort alle Augenblicke verändere.

Der Satz des Widerspruchs ist daher ein wirklich unbegreiflicher Satz, demungeachtet aber sind wir gezwungen, durchaus von demselben Gebrauch zu machen, und wir tragen gar kein Bedenken, ihn auch auf wirk-

liche außer uns, und ohne unser Zuthun vorhandene Dinge anzuwenden, indem wir behaupten müssen, daß keinem Dinge zu Einer und eben derselben Zeit widersprechende Merkmale zukommen können; daß kein Ding aus Eigenschaften, die einander aufheben, wesentlich zusammengesetzt seyn kann, daß A nicht zu gleicher Zeit = B und < B seyn kann, u. d. gl. Wir gestehen daheu dem Satze des Widerspruchs eben die Nothwendigkeit und Anwendbarkeit auf Naturdinge zu, welche wir den Naturgesetzen selbst so lange verweigerten, bis die Deduction ihnen dieselbe gründlich gesichert hatte. Aber an eine Deduction des Satzes von Widerspruch ist niemals zu denken, denn die Deduction ist Folgerung, sie setzt also die Bedingung alles Folgens, d. h. den Satz des Widerspruches als richtig und anerkannt voraus.

Wem nun eine Einsicht mangelt, dem liegt die Pflicht ob, diesen Mangel ehrlich zu gestehen. Man kann daher nicht anders als bekennen, daß es dem Menschen schlechterdings unmöglich ist, die Gültigkeit dessen was er, durch den bloßen Satz des Widerspruchs berechtiget, von den vorhandenen Dingen behauptet oder leugnet, darzuthun, daß es unmöglich ist, diese Behauptungen zu deduciren, wenn man, wie gemeiniglich geschieht, unter Deduction einen solchen Beweis versteht, aus welchem man zugleich die Möglichkeit des Erwiesenen begreift. Man muß aber auf der andern Seite auch nicht vergessen, daß kein Mensch die Gültigkeit dessen was, in Ansehung der vorhandenen Dinge nach dem bloßen Satz des Widerspruchs gefolgert wird, leugnen, d. h. beweisen könne, daß es falsch sey, denn es ist eben um deswillen wahr, weil es aus etwas Wahrem, (nach dem Satze des Widerspruches) folgt,

folgt, und eine richtige Folgerung umstoßen wollen, heißt den Satz des Widerspruchs selbst leugnen, heißt gestehen, daß man nicht vorstellt wie andere Menschen.

Es giebt also eine doppelte Quelle der Wahrheit. Denn erstlich sind diejenigen Sätze Quellen der Wahrheit, welche deducirt, d. h. aus der Einrichtung der Sinnlichkeit und des Verstandes hergeleitet werden können, und zweitens sind diejenigen Sätze richtig und Quellen der Wahrheit, welche nach dem bloßen Satze des Widerspruchs hergeleitet werden.

Die deducirten Sätze haben nun freilich das vor den nach dem Satze des Widerspruchs gefolgerten voraus, daß ihre Nothwendigkeit und Richtigkeit begreiflich ist, dafür aber ist das Gebiet, auf welchem sie gelten, und welches sie gleichsam regieren, ein eingeschränktes Gebiet. Sie gelten nur von Dingen, welche irgend einmal unsrer Sinnlichkeit gegeben werden, welche der Sinnlichkeit ein Mannichfaltiges liefern können, das der Verstand in der Vorstellung selbst verbindet. Sie gelten also nur von Dingen, die uns als wirkliche Dinge vorkommen, uns erscheinen können. Es wäre aber ohne allen Grund gesprochen, wenn man behaupten wollte, daß das, was durch die Einrichtung unsres unmittelbaren Erkenntnißvermögens Naturgesetz wird, auch für alles überhaupt als Naturgesetz gelte, was vielleicht nie von dem Menschen vorgestellt werden soll. „Dies wäre ohne Grund gesprochen" sage ich, und weiß, daß diese einfachen Worte für Sie einen großen Sinn enthalten, denn es giebt keine auch noch so erhaben klingende Wahrheit, wenn man darthun kann, daß ihr Urheber keinen Grund zu seiner Behauptung hat. Ich werde daher die Sätze, die entweder selbst deducirt sind, oder aus de-

ducirten Sätzen folgen, constitutive Sätze oder constitutive Principien nennen, weil sie gleichsam die Constitution der Natur sind.

Die Sätze, die aus dem bloßen Satz des Widerspruchs hergeleitet werden, und dieser Satz mit ihnen, entbehren allerdings des Vorzugs, daß die Nothwendigkeit, die ihnen beiwohnt, begreiflich ist, dafür geht ihre Herrschaft aber auch weiter. Denn eben deswegen, daß sie nicht deducirt werden können, kann von ihnen auch nicht bewiesen werden, daß sie nur von den Dingen, die uns in der Erfahrung gegeben werden, nur von den Dingen, die uns erscheinen, gelten, sondern ihre Gültigkeit ist unbegränzt. Es ist noch ein möglicher Gedanke, daß es ein regelmäßig verbundenes Ganzes vorhandener Dinge, d. h. eine Natur geben könne, die nach andern Regeln verbunden ist, und also andere Gesetze hat, als die Natur, welche wir erkennen; aber das kann man sich gar nicht vorstellen, daß es irgendwo ein zusammenbestehendes Ganzes gebe, welches nach lauter einander widersprechenden Gesetzen vorhanden ist, und dessen Theile durchaus nicht mit einander verbunden sind. Nicht einmal die Phantasie kann so ein Ding zusammensetzen, denn schon die Vorstellung von einem Ganzen, was (mit ihm verbundene) Theile hat, dessen Theile aber einander widerstreben, (folglich nicht in ein Ganzes verbunden sind) ist ein Widerspruch, welcher unvermeidlich in die Augen fallen würde, wenn man nicht von Jugend auf lernte, Worte ohne was dabei zu denken, auszusprechen, denn ein Theil der nicht mit dem Ganzen verbunden ist, (der ihm widerspricht, widerstrebt) ist eben deswegen kein Theil, und das Ganze ist eben deswegen kein Ganzes, weil es keine (verbundene) Theile hat.

Aber constitutive Principien können diese Folgerungen aus dem Satze des Widerspruchs nicht seyn, denn man sieht nicht ein, warum sie wahr sind, ob sie sich gleich als wahr ankündigen, indem sie sich dem Bewußtseyn als nothwendig aufdringen, und das was nothwendig ist auch eben deswegen wahr seyn muß. Wir können daher gleichsam die Rechtmäßigkeit der Befolgung dieser Sätze nicht zeigen, sondern alles was wir darüber sagen können, ist: wir müssen ihnen gehorchen; wir können nicht anders als ihnen gemäs denken und urtheilen; wir müssen sie zu Regeln unsrer Nachforschung machen. Sie heißen in der Sprache der Philosophie regulative Principien oder regulative Sätze, und ich werde sie jederzeit bei diesem Nahmen nennen, um theils an den (großen) Umfang zu erinnern, in welchem sie gelten, theils zu bekennen, daß ich sie nicht als constitutive, als begreifliche, und als begreiflich darzustellende Sätze gebraucht wissen will.

Zwischen den constitutiven und regulativen Principien findet nebst andern Unterschieden auch dieser noch statt, daß ein constitutiver Grundsatz durch die Erfahrung, durch ein Experiment — zwar nicht bewiesen — aber doch bestättiget werden kann. Jeder einzelne Gegenstand, jeder Mensch, jedes Haus, jedes Werkzeug ist ein Beleg zu dem Grundsatze, daß alle vorhandene Dinge extensive Größen sind. Jedes Experiment des Chemikers oder des Physikers ist ein Beleg zu dem Grundsatze, daß alles was geschieht eine Ursache habe, denn das Experiment zeigt eben, welches die Ursache einer gewissen Ereigniß ist.

Die regulativen Principien entbehren aber sogar dieser Bestättigung durch Erfahrung, welche sie indessen nicht

nicht brauchen, denn sie stehen durch sich selbst fest. Wenn die Unmöglichkeit einer solchen Bestättigung diese Principien von einer Seite in unsern Augen herabsetzen könnte, so würde ihnen die Bemerkung auf der andern Seite wieder Achtung verschaffen, daß auch keine Erfahrung, kein Experiment sie widerlegen kann, eben deswegen, weil sie unabhängig von aller Erfahrung, selbst von aller Bedingung der Erfahrung, bloß auf dem fest stehen, woraus sie folgen. So ist z. B. der Satz, daß die Menschheit von dem Schlechterm zu dem Besserm fortrücke, ein regulatives Princip und kann als solches bewiesen werden. Für denjenigen nun, der diesen Beweis geführt hat, ist dieser Satz so ausgemacht, daß auch kein Beispiel von einer Gegenwart die schlechter ist, als die Vorzeit war, ihn in seiner Ueberzeugung irre machen kann. Er gestehe zu, daß diese Gegenwart schlechter ist, als die Vorzeit war, oder er läugne dies, denn gezweifelt kann wenigstens daran werden, so geht ihn diese Erfahrung gar nichts an. Es kann ihm von der Beschaffenheit einer häßlichen Gegenwart sogar der Schluß abgedrungen werden, daß die nachfolgende Generation noch tiefer sinken werde, und die auf diese folgende, noch tiefer: dies alles rührt aber nicht einmal an jenes Princip. „Aus der tiefsten Versunkenheit heraus wird sich die Menschheit wieder erheben„ sagt er, und gerade der Verfall in das Schlimme, den sie bisher erlitten hat, wird ihr Muth und Stärke geben, dem tieferen Sinken einen Damm entgegenzusetzen, und die Sicherheit, die dieser ihr verschafft, läßt mich die Möglichkeit erblicken, daß die Menschheit sich desto schneller wieder empor heben, und die Sprossen, über welche sie herabgefallen ist, nicht nur wieder ersteigen, sondern durch den guten Fortgang ihres Unternehmens gestärkt, sich noch um einige Stufen höher erheben werden, als sie vor dem Rückfalle stand.“

Diese

Diese regulativen Principien unterscheiden sich aber auch — erlauben Sie, daß ich dieses anmerke, ob ich gleich nicht fürchten darf, daß Ihr Nachdenken auf einen Abweg gerathen werde, auf welchem Einwürfe, wie dieser ist, wachsen — von ersonnenen Lehren, von willkührlich zusammengesetzten Behauptungen, von einem Phantasma, erstlich durch das Bewußtseyn der Nothwendigkeit, von welchem sie begleitet sind, und zweitens dadurch, daß sie bewiesen, daß sie aus dem Satze des Widerspruchs hergeleitet, obgleich nicht aus der Beschaffenheit der Sinnlichkeit und des Verstandes hergeleitet werden können. Was nothwendig ist und aus dem Satze des Widerspruchs erwiesen werden kann, das ist kein Phantasma, das hat seinen Ursprung nicht in der Phantasie, nicht in der Einbildungskraft, obgleich auch nicht in den Verstande, sondern in der Vernunft, in der Denkkraft. Nur ein Produkt aus der letzteren ist befugt, Ansprüche auf allgemeine Beistimmung zu machen, ob es gleich seine volle Anwendbarkeit auf Erfahrung verweigert. Alles andere kann der Erfahrung, wenigstens als Bestätigung nicht entbehren. Wer Ihnen daher eine Behauptung auforingen will, die weder am Himmel noch auf der Erde befestiget, d. h. wer etwas behauptet, was weder ein constitutives Princip ist, noch aus einem solchen erfolgt; was aus Erfahrung nicht erkannt, sondern durch dieselbe sogar widerlegt wird; was aber auch ein Verstoß gegen das Denkgesetz, gegen den Satz des Widerspruchs ist, d. h. was nicht bloß aus diesem Satze nicht folgt, sondern nach demselben sogar widerlegt wird — dessen Behauptungen sind keine Wahrheiten, sind keine Principien, weder regulative noch constitutive, der ist entweder ein leichtsinniger (auch wohl gar ein boßhafter) Sophist, oder ein Wahnwitziger. Das erste, wenn er sich vor Uebereilung in

seinen Behauptungen und vor Widersprüchen in denselben nicht in Acht nimmt, oder nicht in Acht nehmen will, das zweite, wenn er nicht weiß, und bei kaltblütiger und wohlgemeinter Selbstprüfung nicht einmal erfährt, daß er nur phantasirt, wenn er zu denken glaubt, daß er nur willkührlich verbindet, was er für nothwendig verbunden ausgiebt. Der Unterschied zwischen Denken und Phantasiren, zwischen Thätigkeit der Denkkraft und dem unwissendlichen Spiele mit der Einbildungskraft, so wie der Unterschied an den Produkten beider Kräfte ist zwar groß genug; er wird aber seiner Größe ungeachtet in Praxi nicht selten übersehen, und es giebt nur ein einziges Mittel, das gegen diese Verwechslung zweier sehr verschiedenen Dinge sichert, — Unbefangenheit und Leidenschaftlosigkeit, sowohl während der Spekulation, als bei dem Mittheilen dessen, was durch die Spekulation gewonnen wurde.

Wenn ich bisher behauptet habe es gebe Sätze die aus dem bloßen Satz des Widerspruchs hergeleitet werden, so habe ich diese Behauptung nur um deswillen in diesen Ausdruck eingekleidet, daß ich Ihre Aufmerksamkeit dahin richten möchte, wo sie hinfallen muß, wenn Sie das Eigenthümliche der regulativen Principien nicht übersehen sollen. Aus dem bloßen Satze des Widerspruchs folgt gar nichts, aber der bloße Satz des Widerspruchs wird bei gewissen Sätzen ganz allein als Beweis gebraucht, und unter diese Art von Sätzen gehören die regulativen Principien. Sie sind entweder ganz unerweislich, — demungeachtet aber doch wahr, weil sie nothwendig sind — oder der Beweis derselben wird bloß aus dem Satze des Widerspruchs geführt. Ein Beispiel werde ich Ihnen nur noch ein paar Augenblicke schuldig bleiben.

Denken ist nichts weiter als folgern, d. h. etwas um deswillen behaupten, weil das Gegentheil dieser Behauptung ein Widerspruch seyn würde. Das Vermögen zu folgern heißt Denkkraft, oder auch theoretische, auch spekulative Vernunft. Gesetzt es finde sich nun ein Satz, den man nicht leugnen könnte ohne das ganze Verfahren der Denkkraft zu leugnen, ohne etwas abzuleugnen was beinahe jeden Augenblick in uns vorgeht, so würde dieser Satz erstlich ein Beispiel eines regulativen Satzes, ja selbst ein solcher Satz seyn, und zweitens als in der Natur der Denkkraft gegründet vorgestellt werden müssen. Deducirt wäre er aber demungeachtet nicht, denn es kann nicht gezeigt werden, warum das was dieser Satz enthält, auch von den vorhandenen Dingen gelte, indem die Denkkraft nicht das Vermögen ist, ohne welches wir gar nichts als Gegenstand vorstellen würden, wie Verstand und Sinnlichkeit, sondern sie ist nur das Vermögen, ohne welches wir aus dem durch diese Vermögen vorgestellten, nichts folgern würden. Es können also aus der Denkkraft auch keine constitutiven Principien, keine Naturgesetze erfolgen, denn man kann nicht angeben, warum die aus der Natur der Denkkraft hergeleiteten Principien, Naturgesetze sind, indem auch ohne dieselben die Natur, d. h. ein regelmäßig verbundenes Ganzes durch den Menschen nicht hervorgebrachter Dinge, vorhanden seyn könnte.

Ein solcher Satz ist nun der, den ich Ihnen bei einer andern Gelegenheit schon einmal vorgelegt habe: alles unmittelbar Vorgestellte läßt sich auch mittelbar vorstellen, d. h. denken; oder mit andern Worten: es läßt sich alles Vorhandene erklären. Wer diesen Satz leugnet, der leugnet etwas, wonach er alle Augenblicke

blicke handelt. Denn kein Mensch, selbst der dümmste nicht, bleibt bloß bei dem stehen, was er unmittelbar vorstellt, sondern er sucht nach den Gründen dessen was er wahrnimmt, er will begreifen, er will einsehen, wie, das, was vor ihm geschieht, zugeht; er will sich das Vorhandene erklären. Wer sagt ihm aber, daß das Vorhandene auch erklärbar sey? daß er sich nicht umsonst den Kopf zerbreche? wird er demjenigen wohl glauben, der ihn versichern wollte, er werde umsonst nach der Erklärung streben? diese Begebenheit sey unerklärbar?

Ein Mensch, der sich hierdurch von dem Nachforschen abhalten ließe, müßte in der That seine menschliche Natur verleugnen, denn irgend etwas in uns sagt uns, daß wir wenigstens nach anhaltendem Suchen das einsehen werden, daß und warum dieses, was wir uns erklären wollten, unerklärbar ist. Und so legt sich dann der Trieb nach Einsicht erst dann in uns, wenn er befriedigt ist.

Die Existenz dieses Triebes und das Befolgen desselben wäre aber ein Widerspruch im Menschen, wenn dieser von dem Satz überzeugt wäre: es läßt sich gar nichts Vorhandenes erklären, es läßt sich nichts unmittelbar Vorgestelltes mittelbar vorstellen. Um deswillen berechtigt die im Menschen vorhandene Handlungsweise zu dem Gegensatze: Es läßt sich alles erklären; es läßt sich alles unmittelbar Vorgestellte auch mittelbar vorstellen. Denn wollte man einwenden, von dem Gegensatze: es läßt sich nichts unmittelbar Vorgestelltes auch mittelbar vorstellen u. s. w. sey der eigentlich widersprechende Satz nur dieser: es läßt sich einiges unmittelbar Vorgestellte auch mittelbar vorstellen, und

daraus folgern, das immer fortdaurende Nachdenken der Menschen werde durch keinen so allgemeinen und nothwendigen Satz gerechtfertigt, als der angegebene ist; so nehme ich diese Einschränkung an, bin aber gezwungen noch einen Zusatz dazu zu machen, und also folgendes zu behaupten: Einiges unmittelbar Vorgestellte läßt sich auch mittelbar vorstellen, und was sich nicht mittelbar vorstellen läßt davon läßt sich jederzeit der Grund angeben, warum es sich nicht mittelbar vorstellen läßt. Hierdurch aber ist in der Hauptsache nichts gewonnen, denn es ist der nämliche Satz nur anders ausgedrückt.

Dieser Satz nun ist in der Natur der menschlichen Denkkraft gegründet, ist ein Satz, den man nicht leugnen kann, ohne einen Widerspruch in den Menschen zu setzen, kann aber nicht als Naturgesetz deducirt werden. Er ist demnach ein regulatives Princip, eine Regel, welche der Mensch gezwungen ist zu befolgen. Er kann auf mehr als eine Art ausgedrückt werden; vielleicht dachten Archimedes und Leibnitz, indem sie ohne allen Beweis behaupteten, daß alles seinen zureichenden Grund habe, nichts weiter dabei als dies: zuverläßig sagt aber der von Kant aufgestellte Satz: Wenn das Bedingte gegeben ist; so ist auch die ganze Reihe einander untergeordneter Bedingungen, die mithin selbst unbedingt ist, gegeben, nichts andres, ob er gleich, in diese Formel eingekleidet, seinen großen Gehalt am leichtesten zeigen kann. Denn der Ausdruck: alles unmittelbar Vorgestellte kann auch mittelbar vorgestellt, d. h. gedacht werden, bedeutet soviel als, das unmittelbar vorgestellte läßt sich als eine Wahrheit, die aus andern Wahrheiten folgt, annehmen, und diese Folgerung läßt sich anstellen. Da aber das, was gefolgert worden ist, eingesehen, erklärt, gedacht ist, so läßt sich auch alles unmittelbar Vorgestellte erklären, ein-

sehen, denken. Da man ferner von dem was man erklären kann, was man einsieht, den Grund angeben kann, so kann man von allem unmittelbar Vorgestellten den Grund angeben, es hat also alles (unmittelbar Vorgestellte) seinen Grund.

Was die Kantische Bezeichnung dieses in der Denkkraft gegründeten regulativen Princips insbesondere betrifft, so heißt: bedingt dasjenige, was von einen andern, von seiner Bedingung abhängt. Ist nun diese Bedingung wieder bedingt, so hängt sie wieder von einer Bedingung ab, und so fort, bis das Unbedingte selbst zum Vorschein kömmt. Da nun nur durch dieses die ganze Reihe der Bedingungen eines unmittelbar vorgestellten Bedingten geschlossen wird, und nur durch das Vordringen bis zu dem Unbedingten die Erkenntniß eines vorhandenen Dinges ein Ganzes wird, so enthält eben der Satz, welcher aussagt, daß etwas unmittelbar Vorgestelltes als ein Bedingtes anzusehen sey, dessen Bedingung sich finden läßt, die Behauptung, daß es etwas Unbedingtes gebe, daß es ein Ganzes der Erkenntniß, und noch dazu ein solches Ganzes gebe, welches genau zusammenhänge, nämlich, wie die Bedingung und das Bedingte, wie Grund zur Folge.

Daß wir uns daher ein Ganzes, etwas Unbedingtes, etwas Vollendetes; etwas Absolutes vorstellen, das rührt aus der Handlungsweise unsrer Denkkraft, unsrer Vernunft her. Wir müssen uns so etwas vorstellen, wir müssen so etwas annehmen, und wir handeln auch, ohne daß wir daran denken so, als sey alles Vorhandene ein Bedingtes, dessen Bedingung gefunden werden kann, als lasse sich alles erklären, als gehöre alles Vorhandene zu dem Ganzen, dessen Vor-

stellung

stellung wir mit uns herumtragen, und das uns eben deswegen so gut bekannt scheint.

Die Quelle des Unbedingten, des Vollendeten ist also die Vernunft, die Denkkraft des Menschen. Und da das Unbedingte mit dem Schlechthinnothwendigen keine Ausnahme verstattenden, und folglich eigentlich Allgemeinen einerlei ist, so muß die Vernunft auch als Quelle alles dessen angesehen werden, was gar keine Ausnahme verstattet, was Allgemein in dem bedeutendsten Sinn dieses Wortes ist. — Diese Bemerkung, diese Ansicht desselben Dinges von mehreren Seiten ist äußerst wichtig, wie ich Ihnen im nächsten Briefe zu zeigen hoffe. Hier nur noch eine einzige Anmerkung.

Die Vorstellung von etwas Unbedingten, schlechthin Allgemeinen, absolut Ganzen, heißt eine Idee; und wird ein Gegenstand angenommen, dem die Merkmale dieser Idee als Eigenschaften zukommen, von welchem diese Idee gleichsam kopirt ist, so heißt dieser Gegenstand das Ideal.

So gewiß als wir jeden Gegenstand, jede Begebenheit für erklärbar halten, und nach der Erklärung desselben forschen, so gewiß haben wir Ideen und Ideale in uns, die wir so wenig aus unserm Vorstellungskreis verbannen können, als die Vorstellungen von Raum und Zeit. Es spiegelt sich, so zu sagen, in diesen Ideen die Handlungsweise unsrer Vernunft ab, und sie sind aus diesem Grunde von dem was man in der Sprache des Umgangs Idee und Ideale nennt sehr weit, noch weiter aber von den willkührlichen und regellosen Compositionen der Phantasie entfernt, welche Chimären

heißen, wenn sie auffallend ungereimt sind: so weit als Denken vom Phantasiren, als Folgern vom Dichten. Was wirklich Idee ist, das kündigt sich, wie der Satz des Widerspruchs, mit einer Nothwendigkeit, Faßlichkeit und Verständlichkeit an, die wechselsweise das Gemüth erhebt und niederschlägt. Denn wenn man alles daran begriffen, eingesehen und deutlich erkannt zu haben glaubt, und nun auseinandersetzen will, was man in einer Idee denkt; so schwindet aller Schein von Deutlichkeit und Präcision, und wir werden gewahr, daß die Nothwendigkeit mit welcher eine Idee gedacht wird uns nur Deutlichkeit geschienen hat. Als Beispiel brauche ich das Ideal eines vollkommen tugendhaften Mannes, des Weisen der Stoiker. Es scheint leicht anzugeben, aus welchen einzelnen Stücken dies große Ganze zusammengesetzt sey. Versuchen Sie aber die Analysis; bringen Sie diesen Weisen in das wirkliche Leben, in verschiedene und verwickelte Lagen, und fragen Sie sich, wie er handeln werde? Die Antwort wird schwerer seyn, als Sie wohl anfangs dachten. Demungeachtet steht die Idee eines solchen Menschen Sonnenklar vor Ihrer Stirne, und Sie können den Gedanken nicht los werden, daß er wenigstens existiren könne, und daß jeder von uns ein solcher seyn solle. — Die Idee hat Nothwendigkeit in sich.

Das Phantasma nicht. Das Paradies der Türken, das Schlaraffenland, es werde nun von der derben Phantasie eines gemeinen Wollüstlings, oder von der feineren Phantasie eines modernen Epikuräers gezeichnet, ist sehr merklich von der Vorstellung einer Welt verschieden, wo jeder seinen Pflichten auf das bereitwilligste nachkäme. Jenes ist Phantasma, dieses ist Ideal. Mit jenem scherzen wir, wir können annehmen

daß

daß es Tokayer, oder daß es Champagner daselbst regnet, aber die Vorstellung von der letztern ist ernsthaft, man wird sie nicht wieder los, wenn man sie Einmal gedacht hat, und man denkt sie nicht willkührlich. Es ist kein Wunsch, den man auch aufgeben könnte, welcher uns treibt, die moralische Welt wirklich zu machen; wir fühlen uns verpflichtet sie unsres Theils zu befördern, und wir verurtheilen die Menschen mit Recht zu den Leiden, die sie um deswillen dulden, weil sie nichts anwenden, das Ideal der moralischen Welt zu realisiren. Ueberhaupt aber gilt von den Ideen und Idealen in Ansehung ihres Unterschiedes alles das, was von den relativen Principien im Gegensatz der phantasirten Behauptungen gilt. Der Vernünftigste und Besonnenste denkt sich die Idee mit der unumstößlichsten Nothwendigkeit; ein Phantasiegemählde kann aber nur einem Träumenden oder einem Wahnwitzigen als etwas nothwendiges und wirkliches erscheinen.

Neunter Brief.

Ich habe mit Vorsatz die Untersuchung über die regulativen Principe, deren oberstes das Princip von dem durch das vorhandene Bedingte gegeben Unbedingten ist, bis hierher verschoben, wo ich eigentlich von dem Gesetze des Willens zu reden habe, ungeachtet diese Untersuchung bloß theoretisch ist, und als solche auch in der Kritik der reinen Vernunft vorkömmt. Mein Grund ist dieser: Es wird sich zeigen, daß das oberste Gesetz des Willens Kennzeichen an sich trägt, die ihm seine Abstammung von der Vernunft verbürgen, oder mit andern Worten, daß die sogenannte praktische Vernunft keine andere ist, als die theoretische, nur daß das in ihrer Natur gegründete Gesetz auch zugleich das Gesetz für die moralischen Handlungen des Menschen ist; daß demnach die Quelle des Sittengesetzes und die Quelle des obersten Gesetzes für alles Nachdenken Eine und dieselbe ist. Eine Entdeckung, die von wichtigen Folgen ist. —

ist. — Um Ihnen dieses deutlicher zu zeigen habe ich die Charakterisirung der Vernunft lieber ganz bis hierher verspahren wollen. Zugleich erinnere ich noch, daß die kleine Wiederhohlung der Lehre von dem Begehrungsvermögen eben deswegen hier ihren Platz hat, damit Sie den Zusammenhang des Begehrens mit dem Denken, der praktischen Vernunft mit der theoretischen recht vollständig beurtheilen, und die erhabene Einheit, die sich in der menschlichen Natur findet, mit desto größerem Recht bewundern könnten.

Der Gründe einer Handlung, die nicht nach bloß mechanischen Gesetzen beurtheilt werden kann, kann es sehr verschiedene geben. Die Pflanze zieht Nahrung aus der Erde an sich, nicht nach mechanischen Gesetzen, sondern nach Gesetzen der organischen Natur, und man legt ihr deshalb einen Trieb bei. Das Thier nimmt Speise und Trank, weder nach mechanischen, noch nach bloß organischen Gesetzen, sondern nach Gesetzen der thierischen Natur (nach physiologischen Gesetzen) und man legt ihm Instinkt bei. Das Thier hat Willkühr, es kann wählen; es begehrt in einem weiteren Sinn dieses Worts. Indessen besteht das Begehren des Thieres bloß in dem Gefühl einer Unbehaglichkeit und in dem mit diesem Gefühl nothwendig verbundenen Bestreben die Unbehaglichkeit los zu werden. Wie aber und wodurch diese Unbehaglichkeit zu vertreiben ist, das weiß das Thier nicht, darauf leitet es bloß der Instinkt.

Das menschliche Begehren unterscheidet sich sehr genau von dem sogenannten Begehren des Thieres. Der Mensch fühlt ähnliche Unbehaglichkeit, z. B. im Magen, wie das Thier, und nimmt Speise. Er weiß aber, daß und wie die Speise dieser Unbehaglichkeit ab-

hilft, daß es nothwendig ist, Speise zu nehmen, und kann daher auch essen, wenn ihn nicht hungert. Der Mensch begehrt also das, was er vorstellt, indem er es begehrt. Und zwar stellt der Mensch das, was er begehrt, mittelbar vor; er denkt es. Daher kann jeder Entschluß des Menschen in einen Vernunftschluß gebracht werden, der ungefähr also lautet:

Was meinem Bedürfniß abhilft, das will ich nehmen; Nun hilft dieses (das Vorgestellte) meinem Bedürfniß ab; (denn das habe ich durch Erfahrung, oder durch bloße Reflexion, u. d. gl. gefunden.)

Also will ich dies (Vorgestellte) nehmen.

Dies gilt von allem Begehren des Menschen, so oft er als Mensch begehrt. Denn allerdings kann der Mensch auch als Thier begehren, wie jedes Kind in den ersten Wochen nach der Geburt, und vielleicht auch ein erwachsener Mensch, der auf der niedrigsten Stufe der Cultur steht, oder vielleicht auch diese noch nicht betreten hat, Beispiele hiervon liefert. Doch sind die von den letzteren freilich nur sparsam, und ließen sich vielleicht nur auf dem Feuerlande sammlen.

Ich spreche aber hier nur von dem bloß menschlichen Begehren, welches keinem Thiere möglich ist, und also der menschlichen Natur ganz ausschließend zukömmt. Da begehrt denn der Mensch nichts, was er nicht mittelbar vorgestellt hat, d. h. wovon er nicht aus Gründen weiß, daß es dem Bedürfnisse, welches ihn drückt, abhelfen kann; er weiß daher auch wie es diesem Bedürfniß abhelfen kann; sey übrigens diese mittelbare Erkenntniß

kenntniß auch noch so mangelhaft und undeutlich; ganz undeutlich aber ist sie nicht.

Es kömmt also bei dem Begehren des Menschen auch das Denken vor: und wenn man das überhaupt praktisch nennen will, was mit dem Begehren verbunden ist, so kann man sagen, die Denkkraft (die Vernunft) sey praktisch, weil der Mensch ohne dieses Vermögen zu gebrauchen, gar nicht als Mensch begehrt, und wenn man den Thieren, die nur dem Instinkt gehorchen, das Begehren ganz abspricht, und dieses Wort also in der bestimmtesten Bedeutung nimmt; so muß man sagen, daß nur derjenige begehre, welcher den Gegenstand des Begehrens denken kann, und dies ist der Mensch. Die Denkkraft macht also einen wesentlichen Theil des menschlichen Begehrungsvermögens aus, d. h. die Denkkraft oder die Vernunft des Menschen ist auch praktisch.

Was also begehrt wird, das wird gedacht, d. h. wer begehrt, der weiß was er begehrt, warum er begehrt, und was an dem begehrten Gegenstand die Begierde befriedigen kann.

Gesetzt nun ein Mensch begehre etwas bloß um des Sinnengenusses willen, um des angenehmen Eindrucks willen, welchen der begehrte Gegenstand auf die Sinne macht. Ihn hungert nicht; er ist satt. Aber es wird ein Confect aufgetragen, welches er sehr gerne ißt, das vielleicht einen erkünstelten Appetit erregt: er ißt. — Das nenne ich sinnliches Begehren. Dieser Lüstling begehrt allerdings als Mensch; kein Thier würde so begehren; allein ein solches Begehren hat gar zu wenig Werth in den Augen des Menschen, es ist vielmehr ver-

werflich; es bringt dem Thier gar zu nahe. Deswegen sollte das Wort Begehren (im Gegensatze mit dem Willen, den der Sprachgebrauch den Thieren ableugnet) bloß für diese Art des menschlichen Begehrens in Beschlag genommen werden, und man sollte nur dies sinnliche Begehren darunter verstehen.

Gesetzt aber ein Anderer begehre nicht um des Sinnengenusses willen. Er begehre Zucker, um ihn zu einer Arznei zu gebrauchen, die entweder seine eigene Krankheit, oder die Krankheit eines Andern lindern soll; so nenne ich dies Begehren ein Wollen, und das Begehrungsvermögen einen Willen. In dieser Bedeutung des Wortes hat kein Thier einen Willen, und nur der Mensch kann einen Willen haben. Der Gemüthszustand des Wollenden ist dieser: Er stellt vor, daß die Krankheit den Menschen verhindert seine Berufsgeschäfte zu besorgen, oder sonst einen vorgesetzten Zweck zu verfolgen, daß mithin der Zustand der Krankheit dem Menschen nicht angemessen ist. Nun weiß er (er stellt abermals vor) daß diese Arznei, zu welcher Zucker nöthig ist, die Krankheit mildern oder gar vertreiben werde; und um dieses Zweckes willen begehrt er den Zucker; er will also den Zucker, d. h. er begehrt ihn und zwar nicht um eines bloßen Genusses willen, welches Begehren ein Wollen heißt. — Weil man nun bei dieser Art von Begehren (beim Wollen) einen Zweck vorstellt, den man erreichen will, welcher indessen von der Art ist, daß man ihn auch bei Seite setzen könnte, und weil man bloß um dieses (selbstgewählten) Zweckes willen etwas begehrt, was zu Erreichung desselben dient, so heißt der Wille deswegen empirischer, oder empirisch unbedingter, auch wohl empirisch bestimmter Wille. Man begehrt oder man will nämlich das Begehrte (den

Zucker) zu einer Absicht, die nicht nothwendiger Weise da ist, sondern auch nicht da seyn kann, man kann daher, was diesmal begehrt wird, ein andermal und vielleicht jedesmal als etwas gleichgültiges nicht begehren, so oft es nicht zu Erreichung des ebenfalls nicht nothwendigen Zweckes dient. Daß ein Kranker da ist, ist nicht nothwendig; daß ich ihm durch diese Arznei, zu welcher Zucker gehört, helfen will ist wieder nicht nothwendig; denn wenn ich keine medicinische und pharmaceutische Kenntniß hätte, würde ich auch den Willen nicht haben, dem Kranken mit dieser Arznei zu helfen. Kurz — des vielen Zufälligen wegen, was bei einem solchen Entschluß des Willens vorkömmt, heißt der Wille in solchen Fällen empirisch; so wie die Vernunft oder Denkkraft, welche bei solchen Entschlüssen als Erkenntnißvermögen thätig ist ebenfalls empirisch praktische Vernunft heißt.

Der Wille würde rein heißen, wenn der Mensch etwas schlechthin Nothwendiges begehrte. Das läßt sich nur dann vorstellen: wenn er erstlich die Idee des Unbedingten, (des schlechthin Nothwendigen, des absolut Allgemeinen) vorstellte, welches er allerdings kann; wenn er zweitens diese Idee der Vernunft auch als begehrungswürdig vorstellte, (ob er dieses kann, untersuche ich jetzt noch nicht) und wenn er drittens so handelte, daß durch sein Handeln dieses als schlechthin nothwendig Gedachte auch wirklich würde (so viel Er nämlich zu der Wirklichkeit desselben beitragen kann). Denn — vorausgesetzt, daß dem menschlichen Willen ein solcher Entschluß möglich wäre, so würde der Wille, der diesen Entschluß ausführte um deswillen ein reiner Wille heißen, weil er alles was zu einem Entschluß gehört, bloß aus seiner eigenen Natur nimmt. Der Gegenstand,

welcher

welcher vorgestellt wird, das Unbedingte, ist bloß in dem menschlichen Geist vorhanden, und besteht aus der Form (der Art und Weise) der Denkkraft. Die Vorstellung, daß dieser Gegenstand begehrungswürdig ist, gesetzt daß sie da seyn sollte, kann ebenfalls aus nichts andrem gefolgert werden, als aus der Einrichtung des menschlichen Geistes; denn wie wollte man, z B. durch Erfahrung ausmachen, ob das Unbedingte zu etwas nütze, da es nirgends in der wirklichen Welt, als Gegenstand existirt, und man daher mit demselben auch keine Probe anstellen kann? Aus eben dem Grunde kann bei dem Entschluß des reinen Willens nicht auf den Erfolg des Entschlusses gesehen werden, denn man kann diesen nicht voraus wissen, weil man nie die Probe hat machen können, sondern der Entschluß erfolgt bloß deswegen, weil man das Unbedingte auch für begehrungswürdig hält.

Nun kann aber das Unbedingte, vorausgesetzt daß es für begehrungswürdig gehalten wird, nicht bloß als begehrungswürdig, sondern es muß als schlechthin, als unbedingt begehrungswürdig vorgestellt werden. Denn würde es bloß als begehrungswürdig vorgestellt, d. h. würde es als etwas vorgestellt, was man nur um einer gewissen Absicht willen, unter einer gewissen Bedingung begehrt, was man also auch nicht wollen, auch nicht begehren könnte, und wirklich nicht begehren würde, wenn die Bedingung, wenn die Absicht, die jetzt vorhanden ist, wegfiele, so müßte man angeben können, daß das Unbedingte zu einer Absicht brauchbar sey, nämlich zu der, die wir gegenwärtig haben, in dem wir es wollen. Nun ist das aber niemals der Fall; das Unbedingte ist kein wirkliches Ding, man kann es nicht als Mittel brauchen; folglich muß das Unbedingte, vorausgesetzt

daß

daß der Mensch dasselbe will, als unbedingt, als um sein selbst willen begehrungswürdig gedacht werden.

Die Vernunft würde nun wegen ihres Antheils an einem Entschluß des reinen Willens, ebenfalls reine praktische Vernunft heißen, oder auch praktische Vernunft überhaupt, weil sie den Namen praktische Vernunft nur alsdann in voller Bedeutung verdient, wenn das in ihrer Natur gelegene Gesetz auch ganz allein der Gegenstand des Begehrens, (des Willens) ist. Denn obgleich zu jedem Entschluß des Menschen auch Vernunft gehört, indem der Mensch gar nichts begehren kann, was er nicht mittelbar (und also durch Vernunft) vorstellt; so ist doch die Vernunft an jedem andern Entschluß, als an dem Entschluß des reinen Willens, so zu sagen, unschuldig. Denn was kann sie dafür, daß sie dem Lüstling das Confect als wohlschmeckend, dem Menschenfreund den Zucker, wenn er Ingredienz einer Arznei ist, als heilsam vorstellt, da dies wirklich so ist, und ohne ihr Zuthun so ist. Gesetzt aber, daß die Form ihrer Thätigkeit, daß das Unbedingte ein Gegenstand des Willens wäre, so hat sie an dem Entschluß des Willens, der jenen realisirt, gedoppelten Antheil; sie stellt erstlich den gewollten Gegenstand vor, und zweitens ist sie der Grund dieses Gegenstandes selbst; denn dieser ist nichts andres, als die Handlungsweise der Vernunft als ein einzelnes Ding vorgestellt.

Prüfen Sie genau, mein Freund, was ich in dieser ersten Hälfte des gegenwärtigen Briefes gesagt habe. Es scheint mir gegründet, ob ich gleich gestehe, daß die

Brauch-

Brauchbarkeit und Anwendbarkeit desselben noch nicht in die Augen fällt. Die einzige Bemerkung ausgenommen, daß das menschliche Begehren jederzeit mit einem Denken verknüpft ist, daß also durch eine Veranstaltung der Natur die Vernunft als Denkkraft auch praktisch ist, weil sie von dem Begehren nicht getrennt werden kann, enthält das Gesagte nichts als bloße Begriffe, welche nur dann verwerflich seyn würden, wenn sie widersprechende Merkmale vereinigten, und nur dann leer wären, wenn sie auf nichts wirkliches angewandt werden könnten. Ob sie das erste sind, darüber gebührt die Entscheidung Ihnen, mein Freund; daß Sie das letzte nicht seyn mögen, dafür bleibt mir die Sorge überlassen. Prüfen Sie also das Gesagte in der erstern Rücksicht; und wenn Sie nach dieser Prüfung nichts anstößiges finden, so lassen Sie diese Begriffe auf eine kleine Zeit liegen, und leisten Sie mir zu einer andern Untersuchung, die etwas weniger subtil ist, als die jetzt geendigte war, Ihre Gesellschaft.

Es kömmt alles darauf an, ob das Unbedingte ein Gegenstand des Begehrens (des Willens) für den Menschen ist. Das will ich jetzt untersuchen. Um aber vorsichtig zu Werke zu gehen, bitte ich Sie, jetzt nicht an das Ziel meines Weges zu denken, sondern, nur darauf Acht zu haben, ob ich den Einmal betretenen Weg nicht verlasse.

„Nichts in der Welt, sagt der größte philosophische Moralist, ja auch außer der Welt, ist zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten wer-

werden, als allein ein guter Wille. Verstand, Witz, Urtheilskraft, und wie die Talente des Geistes sonst heißen mögen; oder Muth, Entschlossenheit, Beharrlichkeit im Vorsatze, als Eigenschaften des Temperaments sind ohne Zweifel in mancher Absicht gut und wünschenswerth; aber sie können auch äußerst böse und schädlich werden, wenn der Wille, der von diesen Naturgaben Gebrauch machen soll, und um deswillen Charakter heißt, nicht gut ist. Mit den Glücksgaben ist es eben so bewandt. Macht, Reichthum, Ehre, selbst Gesundheit, und das ganze Wohlbefinden und Zufriedenheit mit seinem Zustande, unter dem Nahmen der Glückseligkeit, machen Muth und hierdurch öfters auch Uebermuth, wo nicht ein guter Wille da ist, der den Einfluß derselben aufs Gemüth, und hiermit auch das ganze Princip zu handeln, berichtige und allgemein zweckmäßig mache; ohne zu erwähnen, daß ein vernünftig unpartheyischer Zuschauer sogar am Anblick eines ununterbrochenen Wohlergehens eines Wesens, das kein Zug eines reinen und guten Willens zieret, nimmermehr ein Wohlgefallen haben kann, und so der gute Wille die unnachläßliche Bedingung selbst der Würdigkeit glücklich zu seyn auszumachen scheint."

Ich stimme mit dieser Bemerkung Kants, durch mein innerstes Bewußtseyn getrieben, überein, und ich kann nicht glauben, daß Sie, mein Freund, anderer Meinung seyn werden. Nichts ist gut, als ein guter Wille. Alles andere kann gemißbraucht werden, nur der gute Wille nicht. — Die Frage ist nun, ob der ausschließliche Beifall, welchen der gute Wille erhält, erklärt werden könne, ob die Güte des Willens begreiflich sey?

Um diese Frage zu beantworten werde ich erst etwas genauer angeben müssen, aus welchen Vordersätzen der gute Wille nicht begreiflich sey, und was man denn eigentlich unter einer guten Handlung, als dem Produkte des guten Willens verstehe? Ich nehme die letztere Untersuchung zuerst vor.

Man sagt von einer Handlung, daß sie gut sey, und als Probe eines guten Willens gelte, wenn sie dem Ausspruch des Gewissens, den Foderungen des Sittengesetzes gemäs ist. Das ist nun freilich nichts erklärt, es wird aber nicht schaden, bei dieser Gelegenheit zu bemerken, daß diese Ausdrücke dieselbe Sache bezeichnen. Das nämliche deutet der Ausdruck: pflichtmäßig an, denn was die Pflicht erfodert, das ist gut, und was gut ist, das ist pflichtmäßig. Allein es wird auch durch diesen Ausdruck nichts für die Einsicht in das Wesen einer pflichtmäßigen Handlung, d. i. einer guten Handlung gewonnen.

Eine Eigenschaft, die ich demnach an allen guten Handlungen bemerke, ist diese, daß gar nicht Rücksicht darauf genommen wird, ob diese als gut beurtheilte Handlung aus besonderer Neigung dazu entsprungen sey, sondern daß die auffallendsten Beispiele von guten Handlungen gerade diejenigen sind, wo man fast ganz gewiß weiß, sie seyen gegen die Neigung des Handelnden unternommen worden. Ein Mensch, der als habsüchtig, als untheilnehmend und unempfindlich ausgeschrieen ist, und manchen Beweis gegeben hat, der diesen Ruf rechtfertigen kann, hat so eben eine Abhandlung über die Wohlthätigkeit gelesen, und ist überzeugt worden, daß man die Armen aus Pflicht unterstützen müsse. Er beschließt dieser Ueberzeugung gemäs zu handeln, und handelt

delt

delt bei vorkommender Gelegenheit wirklich danach. Hier ist der Fall, wo man fast sicher seyn kann, dieser Mann habe seiner Neigung Gewalt angethan. Denn es läßt sich kaum denken, daß eine lang fortgesetzte Abhärtung gegen fremdes Elend, daß zur Gewohnheit gewordene Fühllosigkeit, und lange genährte Habsucht auf Einmal in Mitleid, Theilnahme und Freigebigkeit umgeschaffen worden sey. Die Neigungen prägen dem Charakter sehr tiefe Falten ein, und lassen sich nicht so leicht wieder vertilgen; ob man gleich sehr wohl über dieselben siegen kann. Man sagt daher in solchem Falle, und man sagt es mit ziemlicher Zuversicht, daß diese Handluug bloß aus Pflicht könne geschehen seyn, wenigstens sey sie keine Folge der Neigung des Handelnden. Es kann nun zwar die Neigung desselben mit der pflichtmäßigen Handlung auch übereinstimmen, und wir billigen es, wenn die Neigungen in einem Menschen so wohl geordnet sind, aber für die moralische Beurtheilung der Handlung selbst (nicht des Handelnden) ist diese Zusammenstimmung der Neigung zufällig; man sieht bei jener Beurtheilung auf etwas anderes, als hierauf.

Eine zweite Eigenschaft einer aus gutem Willen entsprungenen Handlung ist diese, daß man ihr Beifall giebt, nicht wegen der Absicht, die damit erreicht werden soll, sondern wegen des Grundsatzes, den der Handelnde befolgte. Dies ist so wahr, daß man bei der moralischen Beurtheilung der Handlung auf die Absicht gar keine Rücksicht nimmt, die Erreichung oder Nichterreichung derselben als etwas Zufälliges bei Seite setzt, und bloß das Princip, den Grundsatz, welcher befolgt wurde, ansieht. Es hat Einer eine arme Familie vom Untergange gerettet. Was für Absichten hatte er dabei? hat er sie erreicht oder nicht? Das bekümmert uns we-

nig Was war aber das Princip seiner Handlung? hat er sie deswegen gethan, weil sie Pflicht war? In diesem Fall ist das Princip gut, und die Handlung selbst gut; hätte er sie begangen, weil er von seinem Mitleid übereilt wurde, und hintennach Veranlassung genug fand zu dem Geständniß, er habe sich nicht übereilen sollen, indem er nun verhindert ist, seiner eigenen Familie zu leisten, was er ihr leisten sollte, so handelte er aus Leichtsinn, wir können diesen Menschen zwar lieben, aber aus Pflicht hat er nicht gehandelt, seine Handlung ist nicht gut, denn das Princip derselben taugt nichts. Der Grundsatz: ich will handeln, so wie mich meine Neigungen bestimmen, den dieser Mensch befolgte, ist kein guter Grundsatz, er kann zu großen Verbrechen, er kann zu Raub und Mord führen.

Wenn es mit diesen Bestandtheilen des guten Willens, die wir aus den Eigenschaften der guten Handlungen erkennen, seine Richtigkeit hat, so ist das Daseyn und der Werth eines guten Willens weder daraus begreiflich, daß der Mensch Neigung hat für sein eigenes Wohl zu sorgen, noch daß er Neigung hat für einzelne Andere, noch daß er Neigung hat für das Wohl des Ganzen, dessen Glied er ist, zu sorgen. Denn, abgerechnet, daß Neigung zu einer Handlung nie der Grund ihrer Güte ist, müßte man auch bei der Beurtheilung einer guten Handlung alsdann allemal auf die Absicht des Handelnden, und auf seine Geschicklichkeit, diese Absicht zu erreichen, sehen, welches eben gar nicht geschieht. Der Erklärungsgrund einer guten Handlung, so wie des Daseyns eines guten Willens bleibt also für jetzt unentdeckt. Ich habe genug gewonnen, mein Freund, wenn Sie mit mir darinn übereinkommen, daß die angegebenen die Erklärungsgründe nicht sind. Nur das

darf

darf ich jetzt noch erinnern, daß man, ob dies gleich vor der Hand gar nichts aufklärt, eine Formel der guten Handlungen aufstellen kann, nämlich diese: handle so, daß du wollen kannst deine Maxime (der Grundsatz, nach welchem du handelst) solle ein allgemeines Gesetz werden. Wer so handelt, der wird jederzeit gut handeln, der wird nach der Beurtheilung eines jeden, ein Mann von gutem Charakter, von gutem Willen, ein rechtschaffener Mann seyn. Versuchen Sie einmal einige Beispiele von menschlichen Handlungen nach dieser Formel zu prüfen.

1) Es habe sichs Einer zum Grundsatz (zur Maxime) gemacht, sein Vermögen auf jede erlaubte Art zu vergrößern. Jetzt bietet sich eine Gelegenheit zur Vergrößerung des Vermögens an. Er ist in Gesellschaft eines Mannes, der viel Gold bei sich hat, um es an einen andern Ort zu bringen, durch einen Wald gegangen. Sie haben sich verirrt; der Wald ist groß; kein Weg, kein menschlicher Fußstapfe ist zu erblicken. Die Nacht übereilt sie; sie beschließen zu bleiben, wo sie sind, und unter den ausgebreiteten Aesten einer Eiche zu schlafen. Mein Mann erwacht; der Andere liegt tief im Schlaf. „Du könntest dem Menschen das Geld nehmen, sagt etwas zu dem Wachenden und könntest davon gehen. Er würde dich hören und über dich herfallen? Du könntest ihn ermorden, sagt er bei sich selbst; er liegt wehrlos; ein einziger Faustschlag könnte ihm das Bewußtseyn nehmen.“ Sicher führt die Maxime einen Menschen zu tödten und ihm das Geld zu nehmen, zum Zweck, denn reicher wird man dadurch ganz gewiß. „Wäre das aber auch recht? wäre das eine gute Handlung? könnte der Rechtschaffene so handeln?“ Dies ist die Frage, von welcher ich jetzt nicht wissen will, wie jener Mann sie beantwortete, und wie treu er seiner Ant-

wort blieb, von welcher ich aber wissen will ob sie aus der angegebenen Formel hinreichend beantwortet werden kann? Entschlösse sich jener zum Mord und zum Raube so wäre die Maxime seiner Handlung diese: ich will einen Menschen todschlagen und das Geld nehmen, das weder mir noch ihm gehört, denn ich werde hierdurch reicher. —

Kann man wollen, mein Freund, daß diese Maxime ein allgemeines Gesetz würde? Ich sage: Nein. Man kann nicht nur nicht wollen, daß diese Maxime ein allgemeines Gesetz werde, sondern man kann sie auch nicht einmal als allgemeines Gesetz denken; sie widerspricht sich selbst, wenn sie als allgemeines Gesetz gedacht wird. Das Gesetz: mordet und plündert einander, wäre sinnlos, denn so wie es befolgt würde, wäre kein Mensch mehr vorhanden, der dasselbe befolgen könnte, indem alles tod wäre; der Uebertretende müßte sich selbst ermorden. Ein Gesetz aber, das durch seine Befolgung seine Befolgung selbst unmöglich macht ist ein widersprechendes Ding.

Ich darf also annehmen, daß 1) eine Maxime, die nicht einmal als allgemeines Gesetz gedacht werden kann das Gegentheil von einer Maxime sey, welche der gute Wille befolgt, aus welcher gute Handlungen entspringen.

2) Ein zweites Beispiel ist von einem wohlhabenden Manne genommen. Ohne Kinder, ohne arme Verwandte, ohne nur irgend jemanden zu haben, welchen zu unterstützen er eine besondere Verbindlichkeit hätte, lebt dieser Mann, wie es scheint, bloß für seine gesammelten Geldstücke. Kein Armer erhält etwas von ihm; kein Bittender kann ihn bewegen. — Hat dieser Mann

guten

guten Willen? handelt er recht? — Seine Maxime ist diese: ich will keinem Menschen, der es bedarf, etwas geben, ob ich gleich weit mehr besitze, als ich brauche. Kann diese Maxime als ein allgemeines Gesetz ohne Widerspruch gedacht werden? Ja, das kann sie. Das Gesetz: keiner unterstütze den Nothdürftigen, auch bei dem größten Ueberflusse, widerspricht sich nicht; es könnte befolgt werden, ohne daß diese Befolgung sich selbst unmöglich machen würde. Der Nothdürftige würde freilich nicht unterstützt, es ist aber erstlich gar nicht nothwendig, daß Nothdürftige vorhanden sind, und zweitens läßt sich wenigstens annehmen, daß ein solches Gesetz selbst zur Verringerung der Nothdürftigen beitragen würde, denn jeder wüßte nun, daß er verhungern muß, wenn er sich durch seine Kräfte nicht selbst mehr helfen kann, er würde also, so lang er diese hat, desto mehr arbeiten desto sparsamer seyn, desto besser wirthschaften desto vorsichtiger sich vor Schaden in Acht nehmen. Gedacht also kann diese Maxime allerdings als allgemeines Gesetz werden, wollen aber kann man nicht, ohne sich selbst (seinem eigenen Willen) zu widersprechen, daß sie ein allgemeines Gesetz würde. Ich will ein allgemeines Gesetz, heißt, ich will ein Gesetz daß für alle Menschen, und für alle Lagen derselben passe. Da es nun unter den Menschen auch unwillkührliche, auch unverschuldete Nothdurft giebt, so paßt das Gesetz: verlasse die Nothdürftigen, nicht auf alle Menschen, nicht für alle Lagen derselben. Die erwähnte Maxime ist also keine Maxime für den guten Willen, keine Maxime für den rechtschaffenen Mann; man thut nicht recht, wenn man den Nothdürftigen unterstützen kann, und ihn nicht unterstützt.

Ich überlasse Ihrem Gutdünken, die angegebene Formel an mehreren Beispielen zu probiren; nur ein einziges erlauben Sie mir, noch selbst beizufügen. — Es giebt der zweideutigen Menschen, die, wie ein gewisser Heiliger, das Leder stehlen und die daraus verfertigten Schuhe den Armen schenken, so viele, und ihre Handlungsart hat unter gewissen Umständen etwas so glänzendes und imposantes, daß ich nicht unterlassen kann, die Handlung eines solchen moralischen Zwitters ein wenig zu beleuchten. Sie drängen sich mir aus allen Ständen der Gesellschaft, und in jedem Geschäfte des menschlichen Lebens entgegen. Der Eine entführt ein zärtlich geliebtes Mädchen ihrem harten und grausamen Vater; ein Zweiter läßt seine Gläubiger warten, weil er sein Geld zur Rettung eines Liederlichen, den er wohl leiden kann, angewandt hat; ein Dritter zwingt ein benachbartes Land, sich ihm zu unterwerfen, damit es sich nicht durch innere Bewegungen selbst unglücklich mache; ein Vierter geht ohne alle Ursache nach Amerika wohin ihn seine Neigung zu Abentheuern führt, um da Gutes zu stiften, und vergißt, daß ihm sein Vaterland durch viele Jahre Gutes gethan, und so lange Ansprüche auf seine Dankbarkeit hat, als es sich durch ein ungerechtes Betragen derselben nicht selbst verlustig macht. — Nach welchen Maximen handeln diese Leute? sind es Maximen, die zu allgemeinen Gesetzen brauchbar sind? Ein Einziger antworte mir statt Allen. Kann man die Maxime: ich will etwas thun (ein Mädchen ihrem Vater entführen) was die Gesetze meines Vaterlandes verbieten, — als allgemeines Gesetz auch nur denken? Kann man die Maxime: ich will undankbar seyn gegen das Vaterland, das mir eine Stelle noch gar nicht verweigert hat) als allgemeines Gesetz wollen? Gewiß keines von beiden. Die Maxime beider heißt also:

so: ich will etwas Gutes thun (denn beide denken etwas Gutes zu thun, jener seinem Mädchen, dieser sich selbst) was ich nicht als etwas Gutes ansehen kann, was ich nicht als allgemeines Gesetz wollen kann. Das heißt also: ich will mir selbst widersprechen um mir selbst zu widersprechen. Eine erhabene Philosophie!

Ich kehre nun wieder zu der Frage zurück: wie ist ein guter Wille begreiflich? — Sie kann nunmehr auch so gestellt werden, wie ist es begreiflich, daß der Mensch nach keiner andern Maxime handeln soll, als nach einer solchen, von der er wollen kann, daß sie ein allgemeines Gesetz werde?

Da es aber der Frage auch nach dieser Einkleidung noch immer an der gehörigen Bestimmtheit fehlt, und nur die letztere Eigenschaft einer Frage die Antwort auf dieselbe präcis und deutlich machen kann, so muß ich die Beantwortung derselben zu meinem nächsten Brief verschieben, will aber der Frage selbst in diesem noch die gehörige Bestimmtheit geben.

Das Gesetz, welches der gute Wille befolgt, und weswegen er eben ein guter Wille ist, gebietet etwas unbedingt und schlechthin. Es gebietet kategorisch. Der Satz: handle so, daß du wollen könnest, die Maxime deines Willens solle ein allgemeines Gesetz werden, wird als das Gesetz angesehen, welches der gute Wille, welches der rechtschaffene Mann befolgt, und welches ein jeder von uns befolgen soll. Da ist kein Grund angegeben, warum man das Gesetz befolgen soll; da ist von keiner Bedingung die Rede, unter welcher allein das Gesetz zu befolgen ist; es soll unbedingt, es soll zu jeder Zeit, es soll aus keiner anderen Rücksicht, als

um sein selbst willen befolgt werden. Ein so strenges Gebot kann mit allem Recht ein Imperativ heißen. Weil es sich aber auf gar keine Bedingung, auf gar keine Absicht, auf gar keinen Grund, auf gar keine Ausnahme einläßt, so kann es auch kategorisch heißen; das Gesetz des guten Willens heißt demnach ein kategorischer Imperativ. Nun kann die aufgeworfene Frage auch so lauten:

Wie ist ein kategorischer Imperativ möglich? Und sie hat, nach den bisher angestellten Erörterungen folgenden Sinn:

„Es ist Thatsache, daß der Mensch ein Gesetz in „sich wahrnimmt, welches unbedingt und ohne Aus„nahme, d. h. allgemein gebietet; es ist Thatsache, „daß der Beifall, welchen der Rechtschaffene er„wirbt, ihm deswegen und nur deswegen gegeben „wird, weil er diesem Gesetze gemäs handelt; es „ist Thatsache, daß jeder in sich wahrnimmt, er „solle diesem Gesetze gemäs handeln: und nun ent„stehet die Frage: wie ist das Daseyn eines solchen „Gesetzes begreiflich?

Zehnter Brief.

Um das Daseyn eines Gebotes zu begreifen, mein Freund, wie das der Pflicht ist, welches der gute Wille befolgt; oder mit andern Worten, um die Möglichkeit eines kategorischen Imperativs einzusehen, weiß ich nur einen einzigen Weg, auf welchem sich diese Einsicht finden ließe. Wenn nämlich gezeigt werden könnte, daß das oberste regulative Princip der Vernunft für ein Wesen, das Vernunft hat, begehrungswürdig, d. h. ein Gegenstand, welchen der Wille wirklich zu machen sucht, sey, oder mit andern Worten, wenn gezeigt werden könnte, daß reine Vernunft praktisch, und der menschliche Wille auch ein reiner Wille seyn könne, so sehe ich ein, wie das Gebot der Pflicht möglich ist. Dieses Gebot, oder dieses unbedingte Gesetz wäre nämlich kein anderes, als das in der Wirkungsart der Vernunft vorhandene regulative Princip des schlechterdings Allgemeinen, des Unbedingten u. s. w. es müßte daher,

als Gebot für den Willen betrachtet, ein schlechthin und ohne alle Rücksicht gebietendes, gerade so ein Gesetz seyn, wie der kategorische Imperativ, oder das Gesetz des guten Willens eines ist. — Ich halte nun wirklich dafür, daß dies sich zeigen lasse, und ich versuche diesen Beweis in nachfolgenden Schlüssen:

Wenn ein Gesetz für den Willen vorhanden ist, welches unbedingte Befolgung fodert (dem also etwas unbedingtes zukömmt); so kann dies Gesetz nichts anderes seyn als das regulative Princip der Vernunft, (der Denkkraft) welches ein unbedingt gebietendes Princip, und das einzige Unbedingte selbst ist, was wir kennen.

Nun giebt es ein solches Gesetz des Willens, nämlich das Gesetz, welches der gute Wille befolgt, und welches jeder von uns befolgen soll:

Folglich ist das Gesetz des guten Willens, welches zugleich ein Gesetz für jederman ist, kein anderes, als das in der Handlungsweise der Vernunft gegründete Princip.

Der Untersatz kann keines ferneren Beweises bedürfen, sondern er ist durch das Factum, daß es nichts vollkommen Gutes giebt als den guten Willen, daß ferner der gute Wille nur dann ein solcher ist, wenn er ein unbedingt gebietendes Gesetz befolgt, und daß jeder von uns sich bewußt ist, daß er dieses Gesetz auch befolgen solle, außer allen Zweifel gesetzt.

Gegen die Folgerung und also gegen die Richtigkeit des Schlußsatzes wird demnach, wie ich hoffe, nichts

nichts einzuwenden seyn; der Obersatz bedarf aber wenigstens noch einer Erläuterung, welche hier folget:

Ein Ding, welchem etwas unbedingtes zukömmt muß entweder das Unbedingte seyn, das wir kennen, oder es muß ein anderes Unbedingtes, oder ein Bedingtes seyn;

Nun finden die beiden letztgenannten Fälle nicht statt;

Folglich bleibt bloß der erste über.

Der erste der letztgenannten Fälle findet deswegen nicht statt, weil es sich widerspricht, mehr als Ein Unbedingtes als vorhanden zu denken; denn das Unbedingte ist, was durch nichts anderes eingeschränkt wird; nun würden zwei Unbedingte aber einander einschränken, folglich wäre keines von ihnen das Unbedingte.

Der zweite von den letztgenannten Fällen findet deswegen nicht statt, weil es ein Widerspruch ist einem Bedingten das Unbedingte als Prädikat beizulegen.

Es findet also bloß der erste Fall statt, d. h. „das Unbedingte, welches in dem Gesetze des guten Willens zur unbedingten Befolgung aufgestellt „wird, ist das in der Vernunft gegründete Princip „des Unbedingten.“

Es folgen hieraus sehr wichtige Wahrheiten

1) Die reine Vernunft ist praktisch. d. h. Das in ihrer Handlungsweise als Denkkraft gegründete Princip ist ein Gesetz für den menschlichen Willen.

2) Der menschliche Wille ist rein. d. h. Der Mensch begehrt (oder will) etwas Unbedingtes, etwas schlechthin Nothwendiges, etwas absolut Allgemeines, nämlich er begehrt das in der Handlungsweise der Vernunft gegründete Unbedingte.

3) Der Wille des Menschen ist frei, d. h. der Gegenstand, den er wirklich zu machen sucht ist etwas, was in seinem eigenen Vermögen gegründet ist. — Um dieses einzusehen ist nämlich nothwendig, darauf zurückzukommen, daß Denken und Begehren (Wollen) zwar abgesondert von einander betrachtet werden können, daß der Mensch ferner auch denken kann, ohne zu wollen (zu begehren) daß er aber als Mensch nicht wollen (nicht begehren) kann, ohne zu denken (ohne das was er will mittelbar vorzustellen). Das Denkvermögen ist also in der Wirklichkeit ein unzertrennlicher Theil von dem Begehrungs- oder Willensvermögen. Es ist also das in der Handlungsweise der Denkkraft liegende Unbedingte eben deswegen ein nothwendiger Bestandtheil des Willens, oder des Begehrungsvermögens, weil die Denkkraft selbst ein unzertrennlicher Theil des Begehrungsvermögens ist.

Die Freiheit des Willens besteht also darinn, daß er etwas, was in ihm selbst gegründet ist, vorstellen, als schlechthin begehrungswürdig vorstellen, und ohne alle andere Bewegungsgründe wirklich machen kann. Diese Freiheit des Willens heißt transcendentale Freiheit.

heit. Der menschliche Wille hat also transcendentale Freiheit.

Diese Wahrheit ist äußerst wichtig, es ist die wichtigste in der ganzen menschlichen Erkenntniß. Der Wille ist nämlich ein Vermögen, das aus sich selbst handelt; folglich sind die Handlungen eines solchen Willens, und dies ist der gute Wille, Handlungen, d. h. Dinge die eine Ursache haben, nämlich eben diesen Willen, welche selbst keine andere Ursache weiter hat. Nun giebt es aber in der Welt, für welche die von uns erkannten constitutiven Grundsätze Naturgesetze sind, kein Ding, welches zwar Ursache von etwas nach ihm folgenden aber nicht wieder Wirkung von etwas vor ihm selbst vorhergehenden wäre, folglich ist unser Wille, als Ursache der moralischen Handlungen (der Handlungen des guten Willens) kein Ding aus dieser unter den constitutiven Principien stehenden Welt. Der Wille (als guter Wille) ist also keines von den Dingen, die uns vorkommen, oder erscheinen, denn da er als ein solches Ursache von etwas andren (der moralischguten Handlung) ist, so müßte er selbst auch wieder Wirkung von etwas außer ihm vorhandenen seyn, wie alles was in der Natur um uns her Ursache ist, auch jederzeit Wirkung von etwas andrem ist. Der Wille ist also (als guter Wille) ein Ding an sich selbst. Wir können ihn als solches zwar nicht erkennen und begreifen, denn keines der Prädikate, die dem Dinge in dieser Welt beigelegt werden können und müssen, paßt auf Dinge an sich, und von keinem kann bewiesen werden, daß sie den Dingen an sich beigelegt werden müssen. So gewiß aber als die Foderung des moralischen Gesetzes an jeden von uns

ergeht, so gewiß wissen wir, daß unser Wille nicht unter den Naturgesetzen stehe.

Erlauben Sie mir nun mein, Freund, über das bisher behauptete jetzt einige Bemerkungen zu machen.

1) Der Wille des Menschen ist frei; er ist ein reiner Wille, d. h. der Mensch kann und soll immer nur so handeln, wie das unbedingte Gesetz seiner Vernunft es fodert. Daraus folgt aber noch gar nicht, daß der Mensch auch so handeln muß, daß er auch gar nicht anders handeln könne. Dies zu behaupten wäre ein Widerspruch gegen die Freiheit des Willens, gegen das innerste Bewußtseyn eines jeden unter uns, und gegen die alltäglichste Erfahrung. „Der Mensch kann auch nicht rein wollen, kann auch seiner Freiheit nicht gemäs handeln“ heißt, der Mensch kann sich irgend eine Absicht vornehmen, und bloß um diese Absicht zu erreichen, handeln. Dieser Fall tritt sehr oft im menschlichen Leben ein. Man hat einen Zweck, man sucht ihn zu erreichen, und fragt gar nicht darnach, in welchem Verhältniß dieser Zweck, und die Mittel, die man zu dessen Erreichung anwendet, zu dem Gesetze des reinen Willens stehen. — — Ich führe dies bloß als ein Beispiel an, daß der Mensch auch Handlungen begeht, welche nicht Produkte des reinen Willens, nicht Folgen seiner transcendentalen Freiheit sind. Ein paar Augenblicke später werde ich dieses Beispiel zu einer Folgerung brauchen.

2) Wer das Gesetz des reinen Willens zu dem Beweggrund seiner Handlungen macht, von dem sagt man er handle sittlich oder auch moralisch. Die Handlung selbst heißt sittlich gut; moralisch gut; auch wohl schlechthin: gut oder recht. Das Gesetz des guten Willens, oder das Moralgesetz ist also kein anderes als das Gesetz des reinen Willens, das unbedingte, in der Vernunft gegründete Gesetz.

3) Das Bewußtseyn dieses Gesetzes, verbunden mit dem Bewußtseyn, daß wir es zur Richtschnur jeder unsrer Handlungen machen sollen heißt Gewissen; moralisches Gefühl; praktische oder moralische Urtheilskraft; moralisch urtheilende Vernunft; Pflichtgefühl. Alle diese Ausdrücke sind Synonimen, und werden, besonders in der Sprache des Umgangs, für einander gebraucht.

4) Aus dem Bewußtseyn des moralischen Gesetzes, und eines Willens, der dasselbe befolgen kann, und befolgen soll, und aus dem Bewußtseyn, daß man auch das Moralgesetz unbefolgt lassen kann (obgleich nicht unbefolgt lassen soll); daß man ihm sogar entgegenhandeln kann (obgleich nicht entgegenhandeln soll) ist das vermischte Bewußtseyn zusammengesetzt, welches mit dem Worte: Pflicht, angedeutet wird.

Pflicht heißt etwas, was man thun und nicht thun möchte; heißt Lust haben ein Gesetz zu erfüllen, aber auch zu übertreten; heißt, ein Gesetz, welches man vorstellt, lieben, sich aber doch auch dagegen sträuben. Eine solche Disharmonie in dem Innersten der Seele, ein

sol-

solches Schwanken im Entschluß wird jeder Mensch aus eigener Erfahrung kennen. Ich möchte heute sogerne in die Komödie gehen; aber ein verdrießliches Amtsgeschäft hält mich zurück, ich versäume dieses, oder ich versäume jenes so bin ich gleich unlustig darüber, ob ich gleich gegen das Amtsgeschäfte an sich, und außer der Collision mit der Ergötzlichkeit gar nichts einzuwenden habe, und es gerne thue. — Diese schönen Dukaten, die ich jetzt einpacken und fortschicken soll — ich behielte sie gar zu gerne, und noch dazu brauchte ich sie sehr nothwendig, denn es werden sich Geldverlegenheiten bei mir einstellen; aber ich trage eine Schuld damit ab, ich habe versprochen, um diese Zeit zu bezahlen, ich würde sehr unrecht handeln, wenn ich meinem Wünschen das Uebergewicht verstattete. Auch fühle ich zugleich ein Wohlgefallen daran, mein Versprechen zu halten; wenn nur gerade meine Verlegenheit nicht so nahe wäre, wenn die Dukaten nur nicht so gar schön wären.

So schwanken und wanken wir im Entschluß sehr häufig, und selbst dann, wenn wir schon ziemlich viel Fertigkeit erlangt haben, denselben zum Vortheil der Pflicht ausfallen zu lassen. Ich zweifle sehr, ob irgend ein Mensch so fest in moralischen Grundsätzen ist, daß der Streit zwischen Pflicht und Neigung bei ihm gar nicht mehr vorkäme, so gerne ich auch den Menschen über alles verehren würde, von dem man mir das Gegentheil meiner Voraussetzung versichern könnte. Ist es gleich nicht die Comödie oder ein schöngeprägtes Gold, was sich dem guten Entschluß in den Weg stellt, so ist es irgend etwas anders, so ist es vielleicht der Ruhm, der Gedanke an vermeintliche Unsterblichkeit, der Gedanke an den Besitz eines benachbarten Reiches, welches

sich

sich unter seinem Oberhaupte aber wohl befindet, der es mit dem Entschluß zum Guten aufnehmen will.

Dieser Widerstreit in dem Begehrungsvermögen, der in dem Worte Pflicht vorgestellt wird, ist aus dem bisher vorgekommenen sehr leicht zu erklären. Wir sollen nie gegen das Gesetz der Vernunft handeln, sondern dasselbe immer zu Rathe ziehen, und um desselben willen handeln. Nahrung und Ergötzlichkeiten suchen ist an sich weder gut noch schlimm, sondern bloß angenehm, beides ist Sinnengenuß. Nun soll aber der Mensch, wenn er eins oder das andre begehrt, nicht bloß als vernünftiges Wesen wollen, d. h. nicht bloß Mittel zu etwas als Zweck vorgesetztem suchen, sondern er soll rein vernünftig wollen, d. h. so handeln, wie das Gesetz der Vernunft befiehlt. Verbietet dieses jetzt, unter diesen Umständen u. s. w. den Sinnengenuß, verbietet es denselben wenigstens in dem Grade, als der Handelnde sich ihm ergiebt, so ist er dadurch verboten, und der Mensch soll das Gegentheil von dem thun, was er thun möchte.

Daß aber bei solchem Kampfe das Uebergewicht nie auf die Seite des bloß vernünftigen Wollens, sondern allemal auf die Seite des rein vernünftigen Wollens kommen soll, davon ist die Ursache diese, daß das Gesetz des reinen Willens unbedingt gebietet, die Regel des bloß menschlichen Begehrens aber nur für diesmal Befriedigung fodert. Die Stimme: du sollst nicht, weil es unrecht ist, ist eine ganz andere, als die: ich möchte etwas, weil ich etwas (nicht absolut nothwendiges, z. B. Vergnügen) will. Und das Band, welches uns an das Gesetz des reinen Willens bindet, ist deswegen so stark, weil wir selbst — unsre Denkkraft und unser Wille —

die Quelle dieses Gesetzes sind; weil dieses Gesetz das einzige für alle unsre Handlungen seyn könnte, und auch wirklich seyn würde, wenn wir nicht auch noch um des Vergnügens willen handeln könnten. Das letztere erkennen wir aber als zufällig, denn es widerspricht sich nicht, daß man selbst das Vergnügen um der Pflicht willen genieße, es widerspricht sich aber, daß man die Pflicht dem Vergnügen unterordne. Thun wir das letztere, so machen wir uns Vorwürfe; thun wir das erstere, so geben wir uns unbedingt Beifall deswegen.

Wir haben also, indem wir handeln wollen, Gründe, dem unbedingten Gesetze gemäs zu handeln, weil dieses das Gesetz unsrer Natur, unser eigenes Gesetz ist, und haben Reitze gegen dies Gesetz zu handeln, weil wir doch auch anders handeln können, und zu einer andern Zeit, unter andern Umständen, selbst um des Gesetzes willen so handeln sollten, wie wir jetzt handeln möchten, aber jetzt doch nicht handeln dürfen. So will das nämliche Gesetz, daß der Kranke sich in freier Luft Bewegung mache, wenn diese die einzige Bedingung zu seiner Genesung ist, welches einem andern dieselbe Bewegung (einen Spatziergang) verbietet, weil er jezt an sein Berufsgeschäft gehen soll. — Wir erkennen uns bei dem Schwanken des Entschlusses zwischen Gesetz und Neigung als Bürger aus zweien Welten. In der Einen herrscht bloß das Gesetz, und wir würden ihm eben so unbedingt gehorchen als es gebietet, wenn wir bloß Bürger dieser einzigen Welt wären. In der zweiten herrscht die Gewohnheit, bloß das Vergnügen zu suchen. Wir sind Bewohner dieser zweiten Welt, es ist uns, im allgemeinen, nicht verboten ihre Gebräuche mitzumachen, nur sollen wir dieses in dem einzigen Fall unterlassen, wenn irgend einer der Gebräuche dieser Welt

im

im Widerstreit steht mit dem Gesetze unsres eigentlichen Vaterlandes.

„Pflicht! Du erhabener, großer Name, der du „nichts beliebtes, was Einschmeichelung bei sich führt, „in dir fassest, sondern Unterwerfung verlangst, doch auch „nichts drohest, was natürliche Abneigung im Gemüthe „erregte, oder schreckte, um den Willen zu bewegen, „sondern bloß ein Gesetz aufstellst, welches von selbst im „Gemüthe Eingang findet, und doch sich selbst wider „Willen Verehrung (wenn gleich nicht immer Befolgung) „erwirbt, vor dem alle Neigungen verstummen, wenn sie „gleich in Geheim ihm entgegenwirken; welches ist der „deiner würdige Ursprung, und wo findet man die Wur„zel deiner edlen Abkunft, welche alle Verwandtschaft „mit Neigungen stolz ausschlägt, und von welcher Wur„zel abzustammen, die unnachlaßliche Bedingung desje„nigen Werths ist, den sich Menschen allein selbst geben „können?“

„Es kann nichts Minderes seyn,“ fährt der vortrefliche Verfasser der Kritik der praktischen Vernunft fort, „als was den Menschen über sich selbst (als einen Theil der Sinnenwelt) erhebt, was ihn an eine Ordnung der Dinge knüpft, die nur die Vernunft denken kann, und die zugleich die ganze Sinnenwelt, (die ganze Natur) und mit ihr das empirisch bestimmbare Daseyn des Menschen in der Zeit und das Ganze aller Zwecke unter sich hat. Es ist nichts andres als die Persönlichkeit, d. i. die Freiheit und Unabhängigkeit von dem Mechanism der ganzen Natur, doch zugleich als ein Vermögen eines Wesens betrachtet, welches eigenthümlichen, nemlich von seiner eigenen Vernunft gegebenen reinen praktischen Gesetzen, die Person also, als zur Sinnenwelt gehörig, ih-

rer eigenen Persönlichkeit unterworfen ist, so fern sie zugleich zur übersinnlichen Welt gehört; da es denn nicht zu verwundern ist, wenn der Mensch als zu beiden Welten gehörig, sein eigenes Wesen, in Beziehung auf seine zweite und höchste Bestimmung, nicht anders, als mit Verehrung, und die Gesetze derselben mit der höchsten Achtung betrachten muß."

5) Das Gesetz des reinen Willens gilt nicht bloß für Menschen, sondern für alle vernünftige Wesen, d. h. für alle Wesen die Vernunft (Denkvermögen) und Willen haben. — Das Gegentheil dieser Behauptung kann nicht erwiesen werden und hat für uns gar keinen Sinn. Ein Wesen, das Vernunft hat, aber eine andere Vernunft, als die unsrige, ein solches Wesen können wir gar nicht denken, und hat es Vernunft und reinen Willen, d. h. einen solchen, der das Gesetz der Vernunft befolgt, so kann dies wieder nicht anders vorgestellt werden, als daß das Gesetz jenes Willens eben das Gesetz sey, das unser reiner Wille befolgt, denn wir können uns nur ein einziges Unbedingtes als vorhanden vorstellen, und das, welches wir vorstellen, ist vorhanden. Auch ist, um das Gesetz des reinen Willens kennen zu lernen, gar nichts vorausgesetzt worden, was bloß am Menschen anzutreffen wäre, sondern alles, was wir aus unsrem Bewußtseyn genommen haben, um mit demselben zu Erkenntniß dieses höchsten Gesetzes vorzudringen, das widerspricht nicht dem Bewußtseyn irgend eines andern vernünftigen Wesens, und nicht einmal dem Begriffe eines bloß vernünftigen Wesens. Nur daß sich bei diesem das moralische Gesetz nicht als Pflicht, sondern bloß als Gesetz, dessen Uebertretung gar

nicht

nicht möglich ist, ankündigen kann. Das Gesetz verändert sich aber darum nicht; es bleibt doch dasselbe.

6) Es wird nun auch leicht seyn, die Möglichkeit einer Ethik, d. h. der Wissenschaft von unsern Pflichten, darzuthun. Es darf nur jeder Fall, jede mögliche Handlung an das Gesetz des reinen Willens gehalten werden, so wird man dann aus dem Widerspruche, den die Reflexion darüber entdeckt, sogleich sehen, und bündig beweisen können, ob eine Handlung recht oder unrecht, d. h. dem Gesetz gemäs oder entgegen sey. Man wird daher gar nicht nöthig haben, auf die Folgen einer Handlung zu sehen, welches der Bündigkeit des wissenschaftlichen Raisonnements sehr hinderlich seyn würde, da der gröste Scharfsinn des Menschen nicht zureicht, die Folgen einer Handlung vollständig, und mit Zuverlässigkeit anzugeben.

Ich bin gesonnen Ihnen diese Wissenschaft, welche insgemein Moral heißt, auch Metaphysik der Sitten oder Sittenlehre heißen kann, im Grundriß zu zeigen, mein Freund. Bevor ich dies aber thue, will ich versuchen das Problem, das sich vor unsern Augen zusammenzog, indem wir Beobachtungen über das Begehrungsvermögen des Menschen anstellten, aufzulösen. — Es war dieses: Was haben wir über die zwei sehr verschiedenen Zweige des Begehrungsvermögens, über das Begehren der Lust, und das Begehren des Guten, zu denken? Es scheint hier eine Disharmonie im Menschen vorzukommen; kann sie wohl aufgelöst werden?

Bei Lichte besehen, mein Freund, ist dies die Frage, welche die Philosophie wissenschaftlich zu beantworten verspricht; die Frage nämlich: welches ist das höchste Gut des Menschen, und welches sind die Mittel zu demselben zu gelangen? Denn gesetzt, daß die zweite Hälfte derselben auch nicht genau und auf alle Fälle sogleich zureichend beantwortet würde, so würde doch, selbst für diese zweite Hälfte die Antwort angedeutet, in Ansehung der ersten aber wird sie vollständig und erschöpfend seyn. — Ich werde meine Antwort nach einer ganz kleinen Vorerinnerung beginnen.

Was man aus der Einrichtung des Erkenntnißvermögens, (der Sinnlichkeit und des Verstandes) herleitet, von dem sagt man, daß es der Mensch wisse, daß von demselben objektiv zureichende Erkenntniß möglich sey. Der letztere Ausdruck ist deswegen angenommen worden, weil die in den genannten Erkenntnißvermögen liegenden Beschaffenheiten die Bedingungen sind unter welchen wir etwas als einen Gegenstand (als ein Objekt) vorstellen können, denn Objekt ist dasjenige, was durch die im Selbstbewußtseyn vorgegangene Verbindung verbunden worden ist.

Diese Art von Erkenntniß, welche im Gegensatz mit einer andern Art, eln Wissen heißt, verdient nun allerdings einen eigenen Namen, weil die ihr gegen überstehende Erkenntniß wirklich von anderer Art ist, nur bitte ich Sie, darauf aufmerksam zu seyn, daß nicht etwa eine höhere Art von Gewißheit, welche dem Wissen zukäme, der Grund dieser Eintheilung der Erkenntnisse sey. Nein, dies nicht. An Gewißheit, an Zuverläßigkeit hat keine vor der andern etwas voraus, sondern der Grund der Eintheilung sind die Gemüthskräfte, aus deren Beschaf-

fenheit die Gründe der Erkenntnisse hergeleitet werden; wie Sie gleich sehen sollen.

Die zweite Art von Erkenntniß heißt nämlich: Glauben, und findet bei allem Statt, was nicht auf constitutive Principien gegründet, und also mittelbar aus Sinnlichkeit und Verstand hergeleitet ist, sondern was aus regulativen Principien entweder unmittelbar gefolgert, oder doch um deswillen angenommen wird, weil das Gegentheil desselben den regulativen Principien widersprechen würde. Wenn wir, indem wir etwas als Gegenstand des Wissens aufstellen, sagen können: dies ist so gewiß, als gewiß es ist, daß wir Sinnlichkeit und Verstand, und daß diese Vermögen diese Grundeinrichtung haben; so können wir von einem Gegenstande des Glaubens sagen: es verhält sich mit demselben so gewiß unsrer Behauptung gemäs, als gewiß es ist, daß wir Vernunft haben, und daß die Vernunft die Quelle dieses oder jenes regulativen Princips ist. Die höchste Evidenz aber erhält eine Glaubenswahrheit alsdann, wenn das praktische Gesetz selbst das Princip ist, aus welchem wir folgern.

In diese Rubrik der Glaubenswahrheiten nun gehören die Aufschlüsse, die ich Ihnen zu geben verspreche, mein Freund. Ich werde darthun können, daß das Bewußtseyn des moralischen Gesetzes einen Widerspruch in unsre ganze Erkenntniß brächte, wenn das, was ich behaupten werde, nicht so wäre, als ich es behaupte. — Nun zur Lösung des Problemes selbst.

Wir begehren das Angenehme; wir begehren das Gute. Können wir beides nicht auf Einmal erreichen, so sollen wir bloß nach dem trachten, was gut ist. Wir sollen das Leben für eine Pflicht hingeben. — — So weit reicht die Beobachtung. Wie etwas so widersprechendes aber zusammenhange, das zeigt sie nicht. Wir stehen hier an einem Abgrunde. Die Natur hat einen Riß; die Kluft ist nicht zu überspringen. — Die Unmöglichkeit eine Auskunft hierüber zu erhalten zwang uns das ganze Gebiet der menschlichen Kenntnisse zu durchmessen, ohne daß diese Mühe uns bisher zu der gehofften Einsicht verholfen hätte. Was wir gefunden haben, sind strenge Naturgesetze; allein kein Gesetz der Natur erklärt uns was wir wissen wollen. Wir finden weder in den Lehrbüchern der Metaphysik, noch der Physik, noch der Psychologie, noch in der Geschichte Aufschluß über das, was wir wollen. Ist es Täuschung daß der Mensch auch das Angenehme begehrt? daß er sich glücklich wissen will? ist dieser Trieb ihm nicht natürlich? Hierauf mit Nein zu antworten läuft gegen alle Erfahrung, gegen das evidenteste Bewußtseyn.

Es ist dem Menschen natürlich und nothwendig, das Angenehme, und die größte Summe desselben, Glückseligkeit zu begehren.

Es ist ihm aber eben so natürlich, auch das Gute zu begehren, und da das Gute dasjenige ist, was aus Befolgung des Vernunftgesetzes entspringt, welches unbedingt gebietet, so ist es dem Menschen allerdings auch natürlich, das Angenehme dem Guten nachzusetzen, wenn er beides nicht mit einander erreichen kann.

Es ist aber eben deswegen völlig ausgemacht, daß ein Widerstreit in dem Menschen ist, daß er ein höchstes Gut begehrt, welches er nicht erhalten kann. Denn abgerechnet, daß er, wenn die Pflicht mit der Lust collidirt, sich selbst auf Einer Seite gleichsam verwunden soll, um auf der andern heil zu bleiben, so sagt auch die Erfahrung, so weit sie nur reicht, und so scharf sie auch sieht, daß die Natur mächtige Hindernisse gegen die Glückseligkeit des Menschen hat. Kann der Mensch daher sein höchstes Gut erreichen, oder nicht?

Die Antwort ist folgende: „Der Mensch kann sein höchstes Gut erreichen unter der Voraussetzung, daß es einen Gott und ein zukünftiges Leben giebt.“ Die Zulässigkeit dieser Voraussetzung kann dargethan, und das Widersprechende in der Behauptung des Gegentheils kann gezeigt werden; folglich giebt es einen Gott und ein künftiges Leben, und eine für den Menschen angemessene Erreichung des höchsten Gutes. Das leuchtet aus nachfolgender Erörterung ein:

1) Das höchste Gut besteht in dem Besitze vollkommener Glückseligkeit. Denn weder Glückseligkeit allein, noch bloße Würdigkeit glückselig zu seyn machen das ganze höchste Gut aus, sondern jedes ist nur ein Bestandtheil desselben.

Nun gebietet uns das Gesetz der Vernunft unbedingt — gut zu handeln, d. h. uns der Glückseligkeit würdig zu machen; es gebietet also unbedingt das höchste Gut zu befördern.

Das höchste Gut kann aber nur dann ganz vorhanden seyn, wenn der Mensch ganz gut d. h. heilig ist. Denn so lang er dies nicht ist, übertritt er das vorgeschriebene Gesetz noch, macht sich der Glückseligkeit noch unwürdig, und entfernt dieses also selbst von sich.

Folglich kann der Mensch zu keiner anzugebenden Zeit wirklich im Besitz des ganzen höchsten Gutes seyn, da ihm die Möglichkeit zu fehlen nicht genommen werden kann, und er vielleicht auch nie aufhören möchte, von der Möglichkeit zu fehlen Gebrauch zu machen.

Gleichwohl ist uns die Beförderung des höchsten Gutes geboten; folglich kann dies Gebot nur den Sinn haben, daß wir uns des höchsten Gutes nur immer würdiger machen, d. h. daß wir immer besser werden sollen; dieses immer besser, und das durch immer glücklicher werden muß also möglich seyn. (Denn wer das Gegentheil behaupten wollte, verfiele in einen Widerspruch mit der Foderung des Gesetzes, welches er nicht ableugnen kann.)

Folglich sind wir berechtiget, und, um einem Widerspruche gegen das Gesetz der Vernunft auszuweichen, genöthigt, eine nie aufhörende Existenz des Menschen anzunehmen. Denn nur unter Voraussetzung einer nie geendigten Fortdauer unsers Wesens ist es möglich daß der Mensch immer besser, d. h. des Glückes immer würdiger werde:

So gewiß also die Foderung des Gesetzes ist daß wir das höchste Gut befördern, d. h. immer besser wer-

werden sollen; so gewiß ist es, daß wir nie aufhören zu existiren. Demnach verbürgt uns das Gesetz, dessen unbedingtem Gehorsam wir uns unterworfen fühlen, die Unsterblichkeit unsrer Seele. Wir sind unsterblich.

2) Die Beförderung des höchsten Gutes von Seiten der Menschen ist also dadurch möglich, daß diese nie aufhören sich desselben würdiger zu machen. Da aber die Menschen mit allem Streben ihre Pflicht zu erfüllen, ja selbst auf der höchsten Stufe der Glückswürdigkeit über die Dinge um sich her, d. h. über die Natur nichts vermögen, sondern die Kräfte der Natur weit über die physischen Kräfte des Menschen hinausgehen, und gleichwohl das Glück, dessen sie sich würdig machen, von dieser zu erhalten haben; so erfodert die Möglichkeit des höchsten Gutes eine Einrichtung der Natur, wie sie mit der Glückswürdigkeit eines jeden vernünftigen Wesens zusammenstimmt. Daß aber die Natur mit der Glückswürdigkeit jedes einzelnen vernünftigen Wesens zusammenstimme, d. h. daß es schon in ihrem Laufe liege, jedem so viel Glück zu geben, als er verdient, das läßt sich nur dann als möglich und wirklich annehmen, wenn die Ursache der Natur (der Schöpfer derselben) ein Wesen ist, welches erstlich Verstand genug hat, ein Ganzes regelmäßig einzurichten, zweitens Macht genug diese Einrichtung festzusetzen und zu erhalten, drittens den Willen, diese Einrichtung zu treffen, welches letztere nicht anders möglich ist, als daß dieses Wesen eben das für unbedingt gut halte, was die Menschen für unbedingt gut halten. Dieses Wesen muß also ein moralisch wollendes Wesen seyn. Das

höch-

höchste Gut ist also nur unter Voraussetzung eines allmächtigen, moralischen und vernünftigen Wesens möglich.

Ein solches Wesen heißt Gott;

Folglich ist das höchste Gut nur unter Voraussetzung des Daseyns Gottes möglich, und dem Gesetze selbst nicht widersprechend.

Wir sind unbedingt verpflichtet das höchste Gut zu befördern; das höchste Gut muß also auch wirklich werden können; denn das Gegentheil zu behaupten wäre ein Widerspruch mit der Foderung des moralischen Gesetzes:

Folglich existirt so gewiß ein Gott, als gewiß die Foderung des Gesetzes ist, daß wir das höchste Gut befördern, d. h. immer besser werden sollen. Demnach verbürgt das Gesetz, dessen unbedingtem Gehorsam wir unterworfen sind, das Daseyn Gottes. Es ist ein Gott vorhanden.

Ich folgere nun weiter, mein Freund.

„Müssen wir, um einem Widerspruche gegen das „Gesetz der Vernunft auszuweichen, annehmen, „daß Gott der Urheber uud Regierer der Welt ist, „und daß dieser Gott die Welt nach eben dem Ge„setz regiert, nach welchem wir dieselbe regieren „würden, wenn uns das Ruder in die Hand gege„ben wäre, d. h. nach dem moralischen Gesetze: „so empfängt ein jeder von uns in je„dem Augenblick seiner Existenz so „viel Glück, als er verdient, und als

„er sich selbst geben würde, wenn Er „der Beherrscher der Welt wäre.

Dies ist mein Auflösung des vorgelegten Problems. Es ist kein Widerspruch in der Natur; es ist kein Widerspruch im Menschen. Wir wissen aus Gründen die unumstößlich sind, daß Glück und Glückswürdigkeit in gleichem Maaße vertheilt sind, und daß wir selbst gerade die Schicksale über jeden von uns würden ergehen lassen, die über ihn ergehen, wenn wir die Welt nach den Foderungen regierten, welche wir dem Beherrscher derselben vorzuschreiben wagen und vorzuschreiben berechtiget sind.

Sie haben an dieser Gedankenreihe Proben von Beweisen eines Glaubenssatzes. Diese stehen an Evidenz keinem in der Philosophie überhaupt vorkommenden Beweise nach, und würden gar keinen auszeichnenden Nahmen erhalten haben, wenn es nicht in mehr als einer Rücksicht gut wäre, darauf aufmerksam zu machen, daß das Vorausgesetzte, was in dem Beweise eines Glaubenssatzes als wahr angenommen wird, um deswillen wahr ist, weil das Gegentheil ein Widerspruch gegen ein regulatives Princip seyn würde; da in dem Beweise eines Satzes, den man weiß, das Vorausgesetzte um deswillen als wahr angenommen wird, weil das Gegentheil ein Widerspruch entweder gegen ein constitutives Princip, oder gar gegen die Quelle derselben, nämlich die Einrichtung des Verstandes und der Sinnlichkeit seyn würde.

Der Mensch steht bei dem Ueberdenken der Schlüsse, die ihn von der Unsterblichkeit seiner Seele, und von dem Daseyn Gottes überzeugen, auf dem höchsten Punkte, auf welche ihn gegründete und zulässige Spekulation

tion bringen kann. Er geht von dem Bewußtseyn des moralischen Gesetzes aus, zergliedert den Begriff des höchsten Guts, und eben in dem Augenblick, da er gestehen zu müssen wähnte, es zeige sich eine Kluft, wo nicht in der Natur des Menschen selbst, doch wenigstens in der Erkenntniß desselben, indem das höchste Gut mit den Bedingungen seiner Erreichung im Widerspruch zu stehen scheine, eröffnet sich ihm ein Ausweg, der zu einer Uebersicht der Gegenwart und der Zukunft führt, und den Menschen mit aller Deutlichkeit wahrnehmen läßt, daß das gegenwärtige Leben nur ein Fragment des ganzen Lebens ist, daß aber alles in der Zukunft auf die Anwendung des gegenwärtigen Lebens ankömmt. Denn es sey nun mit der Glückseligkeit, die wir besitzen, und mit der Glückseligkeit, die wir verdienen, beschaffen, wie es immer sey, das gegenwärtige Leiden sey entweder die nothwendige Folge unsrer selbstverschuldeten Unwürdigkeit zu einem größeren Glück, oder eine wohlthätige Schule für unsre Kräfte, und hierdurch eine Anweisung zu desto größerem Glück in der Zukunft, so wissen wir doch, daß uns die Vorsehung weder in dem einen noch in dem andern Fall etwas schuldig bleibe, und wissen auch, daß wir unsere Glückseligkeit vermehren, wenn wir das Sittengesetz befolgen. Wir sind demnach Herren unsers Schicksals in Gegenwart und Zukunft, und wir sorgen auf die edelste, auf die uninteressirteste Weise für unser Bestes. Denn wir würden und müßten bloß durch Erfüllung unsrer Pflichten glücklich werden, selbst wenn wir vergäßen, daß Glückseligkeit die zweite Hälfte des höchsten Guts, und ein unvermeidlicher Zuwachs zu der Sittlichkeit der Gesinnung ist.

Diese Vorstellungen sind bei weitem nicht schwärmerisch oder phantastisch. Nein; es sind logisch richtige

und

und logisch nothwendige Folgerungen aus dem Bewußtseyn des moralischen Gesetzes. So lange wir aber logisch richtig folgern, mein Freund, und so lange das, warum wir folgern, so viel Evidenz, so viele Klarheit und Deutlichkeit hat, als das Bewußtseyn des Sittengesetzes, so lang sind wir nicht in Gefahr zu phantasiren anstatt zu denken, zu schwärmen anstatt zu glauben, Fanatiker zu werden statt recht zu thun. Das Rechtthun ist die einzige Quelle unsrer gesammten Hoffnungen, der einzige Grund, der ein Gebäude von dem Umfange einer Religionswissenschaft tragen kann. Kein Leichsinniger der das Gesetz der Pflichten nicht achtet, wir selbst nicht, in den Augenblick, als wir dasselbe verletzen, können ohne Inkonsequenz zu uns sagen: ich bin unsterblich. Diese Aussage wird Unwahrheit, hat keinen Grund, wenn der unbedingte Gehorsam gegen das Sittengesetz verletzt wird. Bei jeder sittlich verwerflichen Handlung leugnen wir durch die That, daß das Sittengesetz uns unbedingt gebiete, und wir stoßen als Rebellen auch alle Wohlthaten und alle Verheißungen von uns, auf die wir Anspruch haben, unter Voraussetzung des unbedingten und unausgesetzten Gehorsams gegen jenes Gesetz. Die Zeit, in welcher wir von diesem Gesetze abweichen, und die Zeit, in welcher wir die Strafe für dieser Abweichung dulden, ist verloren für unser Daseyn, wenn wir in derselben nicht wenigstens beschließen, in Zukunft der Pflicht desto mehr getreu zu bleiben, und wenn dieser erneuerte Vorsatz nicht wirklich in Erfüllung übergeht.

Aus der Moral, als der Lehre von unsern Pflichten ist also der Weg zur Religion als der Lehre von Erkenntniß unsrer Pflichten als göttlicher Gebote, sehr eben und gebahnt. Das Sittengesetz würde Widersprüche

sprüche gegen seine eigenen Foderungen enthalten, wenn nicht ein Gott vorhanden wäre, wenn dieser Gott nicht eben das für gut, für unbedingt gut erkennte, was wir dafür erkennen, wenn wir also nicht auch den Willen Gottes erfüllten, indem wir den Geboten unsres eigenen Gesetzes Folge leisten. Es ist ein großer Gedanke, das Gesetz des göttlichen Willens als eigenes Gesetz mit Freiheit zu befolgen, und dieser Gedanke ist weder unrichtig noch unerlaubt. Er wird den wirklich moralisch Handelnden nicht stolz machen sondern rühren, den Pflichtvergessenen aber schrecken, den Wankelmüthigen furchtsam machen. Nur der Erstere ärndet die ganze Frucht dieses erhabenen Gedankens, indem er einerseits weiß, welche Anstrengung die Tugend kostet, und wie leicht der Rückfall ins Böse ist, um vor Stolz bewahret zu bleiben, anderer Seits sich aber auch seiner errungenen Siege freuen kann und sich in dem Bewußtseyn seiner Annäherung an Gottes Heiligkeit, indem Bewußtseyn seiner Besserung nicht irre machen zu lassen, nöthig hat.

Wer auf diesen Weg zur Ueberzeugung von dem Daseyn Gottes, zu Erkenntniß des göttlichen Willens gelangt, der ist frei von Gefahr, aus Schwärmerei, oder Kurzsichtigkeit, oder gar aus Fanatismus etwas für Gottes Gebot zu halten, dessen Ausübung nicht mit der Pflicht eines jeden, nicht mit dem Rechte aller Menschen besteht. Denn wir wissen gar nicht, was Gottes Wille ist, außer durch das Gesetz unsres eigenen Willens. Dies Gesetz und seine Foderungen sind es ganz allein, die uns Gründe geben, das Daseyn Gottes zu erweisen. Denn ohne diese Gründe würde die Voraussetzung, es existire ein göttliches Wesen, ein Verstoß gegen die Logik seyn, und jeder Denker von Unbefangen-

fangenheit müßte sich — trotz der Erhabenheit der Vorstellung eines Gottes, und der Beruhigung, die uns der Glaube an seine Existenz gewährt — schämen, einen Gott anzunehmen, denn er stürzte mit diesem Erkenntniß alles als Unwahrheit über Haufen, was er mit vieler Anstrengung als die ausgemachteste Wahrheit aufgestellt hatte. „Man darf nichts ohne Grund zu haben, behaupten" würde er sagen, und würde er erweisen; und dennoch würde er behaupten, es ist ein Gott, ohne Grund zu dieser Behauptung zu haben. Der Gegner würde ihm einen logischen Widerspruch in seiner Behauptung aufdecken können.

Das ist daher Vermessenheit, mein Freund, das ist Kurzsichtigkeit, das ist Leichtsinn und Inkonsequenz, wenn man, außer der Pflicht, noch etwas anderes als Gottes Gebot aufstellt. Das kann man dem Zweiten nicht erweisen, und man verletzt die Pflicht, man verletzt das, was nach dem Urtheile aller Menschen, Gottes Gebot ist, wenn man dem Andern so etwas als göttliches Gebot aufdringen will. „Glaube du, und halte du für göttliches Gebot, was du willst" würde ich zu einem solchen Menschen sagen, „ich will dich nicht stören in deiner Ueberzeugung, nur erkenne deine Pflicht und respektire mein Recht. Es ist niemand verpflichtet, dem Andern etwas als Wahrheit aufzudringen, und jedermann berechtigt, sich von den Andern etwas als Wahrheit nicht aufdringen zu lassen. Das kann man erweisen; so hat es Gott gewollt, und daß er das gewollt hat, weiß jedermann. Glaubst du, daß er noch mehr gewollt hat, so glaube es, nur verschone mich mit der Zumuthung, dies auch zu glauben."

Die Gründe des Glaubens an die Fortdauer unsrer Existenz und an das Daseyn Gottes liegen also zuletzt in der Beschaffenheit der menschlichen Vernunft; dieses wunderbaren Vermögens, welches die Begreiflichkeit alles Vorhandenen fodert, die höchste Einheit in unsere Erkenntniß bringt, welches Denken und Wollen als innigst vereiniget darstellt, Gegenwart und Zukunft, Zeit und Ewigkeit an einander knüpft, und in der Weltregierung das nämliche Gesetz erblickt, welches der einfältigste Mensch sich und dem Weltbeherrscher vorschreibt. — Es ist eine große Ermunterung zur Fortsetzung des Strebens nach Wahrheit (zum Nachdenken) daß durch die davon unzertrennliche Uebung der Vernunft die Evidenz des Sittengesetzes immer größer werden, und daß durch die genaueste Befolgung des Sittengesetzes (durch Recht thun) der Grundsatz aller Wahrheit (Uebereinstimmung) deutlicher werden, und die Erforschung der Wahrheit erleichtern muß. Es ist eine unaussprechlich große und schöne Einheit in der Einrichtung des menschlichen Geistes, nur ist sie, weil sie nur gedacht und nur als etwas Gedachtes in der Einbildungskraft wieder vorgestellt werden kann, schwerer vorzustellen, und schwerer einzusehen, als die Ordnung und Einheit in der körperlichen Natur, welche dem leiblichen Auge, und dem Vermögen der unmittelbaren Erkenntniß offen steht, so oft man will, und selbst in der Erinnerung leichter dargestellt werden kann, weil die Einbildungskraft weniger Mühe hat etwas Angeschautes wieder vorzustellen, als etwas Gedachtes zu einem Ganzen zu vereinigen.

Denken und Rechtthun unterstützen also einander gegenseitig, mein Freund. Eine neuentdeckte Wahrheit wird Ihren Entschluß im Guten befestigen, und ein Sieg, zu Gunsten der Pflicht erfochten, wird das Auge

Ihrer

Ihrer Seele zu neuen Entdeckungen im Reiche der Wahrheit schärfen. Ich sehe hier einen Satz als Wahrheit bestättiget, der sich mir von der Zeit meines ersten Nachdenkens aufgedrungen hat, und durch so manche scheinbare Instanz nichts von der Richtigkeit, die ich ihm, wiewohl nach dunkeln Begriffen, zugestehen mußte, verlieren konnte. Es ist der Satz, daß ein Mann von wirklich viel Talent zu Erforschung der Wahrheit, auch ein Mann von nicht gemeiner Rechtschaffenheit seyn werde, weil dies so seyn müsse. Er muß wahr seyn, dieser Satz, und ist auch wahr, nur ist er in der Anwendung so gut als unbrauchbar. Denn wir wissen zu wenig, welcher Grad von Talent dazu gehört, so viel Wahrheit zu entdecken, daß diese Größe der Denkkraft auch nothwendig die Größe des Charakters zur Folge habe. Wir wissen noch nicht, ob wir auch sicher genug über die Größe der entdeckten Wahrheiten urtheilen, ob unser Urtheil nicht geblendet wird; wir wissen noch nicht, wie viel Leidenschaft aller Art, wie viel Ruhmsucht, wie viel der Zufall selbst Antheil an der Entdeckung neuer Wahrheit, vielleicht sehr vieler neuer Wahrheiten haben könne. Wäre uns diese Kenntniß verliehen, wüßten wir, was nur dem lauteren Interesse an Wahrheit möglich ist, und wohin trotz aller Anstrengung ein Denker nicht kommen kann, der die Wahrheit nur aus eigennütziger Absicht sucht: dann könnten wir freilich von dem Einen auf das Andere, und vorzüglich — denn daran liegt uns am meisten — von der Stärke des Talentes zur Wahrheit auf die Festigkeit des moralischen Charakters schließen. Immer aber bleibt es gegründete Präsumtion, daß ein Mann von viel Denkkraft (nicht von viel Phantasie) ein Mann von gutem Charakter seyn werde; und daß, im Gegentheil, die Sätze, die ein den Leidenschaften unterworfener Mensch

findet, keine Wahrheiten, keine nur durch großes Talent zu entdeckenden Wahrheiten seyn werden.

Ich halte dafür, mein Freund, daß durch das bisher Vorgebrachte und Erwiesene die größte Hälfte des Problems der Philosophie, vielleicht das ganze Problem aufgelöst sey. Sie werden die Frage: welches ist das höchste Gut des Menschen? nunmehr ganz gewiß beantworten, und sogar wissenschaftlich beantworten können, denn Sie sind im Stand, Ihre Antwort auf unwiderlegbare Principien durch richtige Folgerung zurückzuführen, und dies ist das Merkzeichen der wissenschaftlichen Erkenntniß.

Aber auch selbst zur Lösung der zweiten Hälfte des Problems ist mancher Schritt geschehen. Die Frage wegen der Mittel, durch welche das höchste Gut zu erreichen ist, ist wenigstens im Allgemeinen beantwortet und wissenschaftlich beantwortet worden. Wohlverhalten, Treue an der Pflicht ist das unfehlbare Mittel glücklich zu seyn, und dieser Wegweiser zum Glück zeigt so bestimmt, was wir in jeder Lage des Lebens um unsres Besten willen zu thun haben, daß in der That kein besserer Compaß als das Sittengesetz möglich ist. — Allein die Lagen, in welche der Mensch kommen kann, sind so verwickelt, die Fälle, in welchen er handeln muß, sind oft einander so unähnlich, und Gewinn und Verlust, selbst nach dem Maasstabe des moralischen Gesetzes geschätzt, sind oft so nahe beisammen, daß es um die Unbefangenheit unsres Urtheils in einer solchen Lage, und in manchen Augenblicken sehr

miß-

mißlich aussieht, und daß wir alsdann aus Schwäche, aus Uebereilung, aus Mangel an Vorbereitung leicht fehlen könnten, auch bei dem besten Willen uns vor Fehlern in Acht zu nehmen. Es ist daher nicht nur sehr wohlgethan, sondern sogar Pflicht, sich auf solche Lagen dadurch vorzubereiten, daß man sie im Voraus überdenkt, daß man im Voraus und aus Gründen bestimmt, wie man alsdann handeln und nicht handeln müsse. Man wird hierdurch gleichsam im Voraus bekannt mit solchen verwickelten Lagen, sie verlieren ihr Neues und Verwirrendes, und man geht wohlbehalten aus solchen Stürmen hervor. Die Regeln, die wir bei dem ruhigen Nachdenken für unser Verhalten in den genannten Lagen des Lebens aufstellen, erzeigen uns den Dienst, den eine arithmetische Formel dem Rechenmeister erzeigt. Er traut ihr, er hält sie für zuverläßig, ob er gleich jetzt, in diesem Augenblicke, nicht Zeit hat, sich ihre Zuverläßigkeit zu beweisen, weil er diesen Beweis ehedem, bei kaltem Nachdenken geführt, weil er die Richtigkeit der Formel zu einer andern Zeit aus Gründen eingesehen hat.

Ich darf daher erwarten, daß Sie Ihre Aufmerksamkeit noch einigen Wissenschaften schenken werden, welche um deswillen philosophische Wissenschaften heißen, und Theile der Philosophie sind, weil sie insgesammt die Mittel aus Gründen angeben, die man in dem menschlichen Leben zu Erreichung des höchsten Gutes anzuwenden hat. Ich finde, daß es solcher Wissenschaften drei giebt. Die erste untersucht überhaupt, welche von den möglichen Handlungen des Menschen gut, oder bös, sind. Sie heißt insgemein Moral, sollte aber lieber Ethik oder Metaphysik der Sitten heißen, weil sie, gleich der Metaphysik schon aus dem

Begriff einer Handlung beweist, daß diese gut oder bös ist. Die zweite Wissenschaft ist die Lehre von den Rechten des Menschen. Es ist keine Handlung pflichtmäßig und gut, welche rechtswidrig ist, d. h. mit den Rechten der Menschen im Widerspruch steht. Daher ist die Untersuchung, wie weit sich die Rechte eines jeden, die von dem moralisch Gesinnten nie angetastet werden, erstrecken. Diese Wissenschaft heißt das Naturrecht. Die dritte Wissenschaft heißt praktische Anthropologie, und zeigt aus Gründen, die theils aus der Psychologie, theils aus der Beschaffenheit des Zustandes der Dinge überhaupt entlehnt sind, in welcher Lage, und bei welchem Verfahren die Ausübung der Pflicht und folglich die Beförderung des höchsten Guts am leichtesten ist. — Ich werde Ihnen, meiner Absicht gemäs, von jeder dieser Wissenschaften den Grundriß vorzeigen und erklären, und weiß, daß ich das weitere Studium derselben alsdann Ihrer Lectüre und Ihrer Aufmerksamkeit im Hörsaale überlassen darf.

Eilfter Brief.

Es ist eine Bemerkung, welche dem Beobachter des menschlichen Geistes, so zu sagen, in die Hände läuft, daß die Begriffe der denkenden Köpfe immer bestimmter werden, und daß sie, nach langer Bearbeitung einmal gerade die Bedeutung wieder erhalten, die sie beim Anfang der Spekulation hatten, und in der Sprache des Umgangs nie verlieren konnten Ich kann diese Bemerkung mit einem ganz nahe liegenden Beispiel bestättigen. Der Begriff von: gut hatte zuverläßig ehedem die Bedeutung des unbedingt — des moralisch Guten. Er hat sie jetzt noch in der Sprache der untersten Volksklassen, auf welche durch wissenschaftliche Moralisten noch nicht gewirkt worden ist. In der Sprache der spekulirenden Philosophen aber wurde dieser Ausdruck sehr bald unbestimmt, und namentlich war es der Begriff von Nutzen, den man als Merkmal in den Begriff: gut aufzunehmen für nöthig fand. Es schien dem Gei-

ste des Menschen bei dem Nachdenken, durch welches ihm alles begreiflich werden soll, unter der Würde der Wissenschaft zu seyn, daß in dieser ein unbegreiflicher Begriff vorkommen sollte. Was soll das Gute seyn, so sagte man gleichsam zu sich selbst, wenn es nicht mit dem Nützlichen gleich bedeutend ist, wenn es nicht etwas ist, das zu einem erkennbaren Zweck dient, sondern, wie man dafür hält, das zu einem uns gänzlich unbekannten Zweck führt?

Einen solchen Begriff — der Begriff des unbedingt Begehrungswürdigen ist aber ein solcher — wollte der wissenschaftliche Geist gar nicht in seinem Gebiete dulden, und der Begriff des Guten mußte sich gefallen lassen, mit dem Begriff von Nutzen einerlei Bedeutung anzunehmen. Gut, sagte man, ist das, was unsere Absichten befördert, und es unterscheidet sich vom Nützlichen höchstens dadurch, daß es ein allgemeinerer Begriff ist, daß es zu Absichten dient, die man bei allen Menschen voraussetzen darf. Eine solche Absicht ist z. B. Glückseligkeit; daher ist alles dasjenige gut, was zu Erreichung der Glückseligkeit dient.

Wenn aber der Begriff von Glückseligkeit so genau bestimmt wird, als er bestimmt werden muß, so daß man unter Glückseligkeit nichts weiter versteht als den Genuß des Angenehmen, der so stark, so ausgebreitet und von so langer Dauer, als möglich, ist; so kann man, ohne die größesten Inkonsequenzen zu begehen, nicht behaupten, gut sey dasjenige, was zur Glückseligkeit führt; indem nicht selten das Gebot der Pflicht, als die Quelle des Guten, uns den Genuß untersagt, und das Unangenehme zu thun befiehlt. Was kann der Arzt für Annehmlichkeit bei einem eckelhaften Patienten

finden?

finden, zu welchem ihn sein Beruf (seine Pflicht) treibt? Etwa das Vergnügen einen Kranken gesund gemacht, eine Probe von seiner Kunst abgelegt zu haben, oder seine Kentnisse durch diesen Krankenbesuch erweitert zu sehen? — Alle diese Fälle können wegfallen, mithin an gar kein Vergnügen zu denken seyn, und doch wird der Arzt den Kranken besuchen, wenn er guten Willen hat, wenn er seine Pflicht erfüllt. Der Mensch kann tödlich krank seyn, und ist nach den Einsichten des Arztes unmöglich mehr zu retten, die Krankheit ist dem Arzte zu wohl bekannt, als daß er neue Einsichten zu erhalten hoffen dürfte; kurz — es findet sich gar kein Vortheil, der für ihn hier zu erhalten wäre; er geht aber doch hin, und wendet sein Möglichstes an, diesen Menschen herzustellen.

Diese Handlung des Arztes ist ohne alle Widerrede gut, ob sie gleich gar nichts zur Glückseligkeit desselben beiträgt, ja dieser im Gegentheil gefährlich werden kann; indem entweder der Eckel, oder vielleicht gar die ansteckende Natur der Krankheit den Arzt in Gefahr einer ähnlichen Krankheit, wohl gar in Lebensgefahr bringen kann.

Dies ist Einer aus den unzähligen Fällen, mein Freund, der zu erkennen giebt, daß man gut handeln kann, ohne dabei an seine Glückseligkeit zu denken, und daß Nützlich und Gut nicht einerlei ist.

Indessen ist es begreiflich genug, warum der Begriff des Guten in der Philosophie so schwankend und vieldeutig wurde, und warum er es selbst bis in die neuesten Zeiten der deutschen Philosophie geblieben ist. Denn ich weiß in der That vor dem Stifter der kriti-

schen Philosophie keinen einzigen deutschen Philosophen zu nennen, welcher gut und nützlich so genau unterschieden hätte, daß es unmöglich wäre, beide Begriffe im Denken und Sprechen je zu verwechseln, indem Kant der Erste ist, der lieber die Unbegreiflichkeit des Zwecks, der durch gute Handlungen erreicht wird, eingestehen, als das Gute und den Zweck, zu welchen es Mittel wäre, begreiflich machen, dadurch aber auch verfälschen wollte; denn es ist und bleibt ausgemacht, daß der gute Wille einem Zweck nachstrebt, von welchem kein bestimmter Begriff gegeben werden kann, der also unerklärbar, unbegreiflich ist.

Ich halte nun dafür, daß durch die Kantische Reformation der Moralphilosophie, selbst die Sprache der Philosophen gewonnen habe, und daß die Begriffe von Gut, Nützlich, Angenehm durch Kant bestimmter, und selbst so bestimmt worden sind, daß sie nichts anders mehr andeuten, als was man im gesellschaftlichen Umgang, ohne alle Spekulation darauf geleitet, mit ihnen andeuten will.

Nach dieser Bemerkung wende ich mich zur Analysis einiger moralischer Begriffe, die in eine praktische Ontologie als in den ersten Theil einer Metaphysik der Sitten gehören. Ich werde dieses Geschäft in einzelnen Sätzen vornehmen, indem ich diese Einrichtung des Vortrags da für die schicklichste halte, wo es bloß um Bestimmung der Begriffe zum Behuf des richtigen Denkens zu thun ist.

I.

Das Vermögen, ein in dem Willen selbst gegründetes Gesetz unbedingt zur Bestimmung der Handlungen zu machen, heißt transcendentale Freiheit, und die Handlungen, die aus dem Willen (aus dem Begehrungsvermögen) eines solchen Wesens hervorgehen, heißen moralische oder zugerechnete Handlungen.

Die transcendentale Freiheit heißt auch Freiheit überhaupt; Freiheit des Willens; absolute Freiheit. Ein Wesen, welches diese Freiheit hat, heißt ein freies Wesen, und die Handlungen desselben heißen moralisch, zugerechnet. Moralisch ist hier aber nicht so viel als moralischgut, sondern es heißt so viel als entweder moralisch gut, oder moralisch schlimm, d. h. böse. Denn auch eine böse Handlung wird zugerechnet, und ist deswegen moralisch.

Wird das Vermögen der Willensfreiheit dem Menschen beigelegt, so wie es ihm beigelegt werden kann und muß, und werden daher die menschlichen Handlungen aus dem moralischen Gesichtspunkt, aus dem Standpunkte der Freiheit beurtheilt, so ist hierbei zu merken, daß unter diese Beurtheilung nur diejenigen Handlungen des Menschen kommen können, die er begehrt, nicht das, wozu ihn der Trieb, oder gar der Instinkt so treibt, daß die Willkühr über dieselben gar nichts vermag. Solche erzwungene Aeußerungen der Thätigkeit können thierische oder physische, physisch nothwendige Handlungen heißen. So hängt es nicht von dem Menschen ab,

ob

ob er die Empfindung des Hungers haben will, ob ihm hungern soll, oder nicht; der Hunger selbst, und alles was bei demselben im Menschen nach physischen Gesetzen erfolgt, kann also dem Menschen nicht zugerechnet werden, ist nicht moralisch, d. h. weder böse noch gut; es ist dem Gerichtshof der Freiheit gar nicht unterworfen. Der Trieb also wird nicht zugerechnet, aber wohl das Begehren, das Wollen, das Befriedigen des Triebes, denn der Mensch hat ein Begehrungsvermögen, d. h. er handelt nicht bloß aus Trieb, sondern er stellt den Gegenstand, welcher die Foderungen des Triebes befriedigt (mittelbar, durch Vernunft) vor, und bestimmt sich nach der Vorstellung dieses Gegenstandes.

Was daher dem Menschen nicht angerechnet wird, das ist das, was bloß in seiner thierischen Natur gegründet ist, was er mit Thieren gemein hat, mit Einem Worte die Triebe, aber die Befriedigung des Triebes geht bei Menschen nicht nach den Gesetzen der thierischen Natur vor sich, wie bei den Thieren, und wird dem Menschen angerechnet, ist moralisch, und der Beurtheilung nach dem Sittengesetz unterworfen.

Jede menschliche Handlung ist daher moralisch, d. h was der Mensch thut, begehrt er vorher, stellt er also vorher durch Vernunft vor, und jede Handlung soll daher so vernünftig als möglich seyn, d. h. sie soll bloß um des Gesetzes der Vernunft willen gethan werden.

2.

Eine moralische oder zugerechnete Handlung heißt gut, wenn die Vorstellung, daß sie dem unbedingten (Vernunft-) Gesetze gemäs ist, der einzige Grund ist, aus welchem sie gethan wird; sie heißt bös, wenn die Vorstellung, daß sie dem Gesetz gemäs ist, nicht der einzige Bestimmungsgrund des Handelnden war.

Die Güte der Handlung kann nur auf eine einzige Art vorgestellt werden, nämlich so, daß das Gesetz der einzige Grund zum Entschluß und zu Ausführung des Entschlusses bei dem Handelnden ist. Die Immoralität oder die Verwerflichkeit einer Handlung nach dem Gesetze (es fehlt hier ein bequemer Ausdruck, denn die Boßheit einer Handlung kann man nicht sagen, man müßte sagen die Bösheit oder Bösartigkeit der Handlung) kann aber auf dreierlei Act vorgestellt werden:

1) Der Handelnde faßte zwar den Entschluß, bloß um des Gesetzes willen zu handeln, er führte ihn aber nicht rein aus, weil er noch andere Bewegungsgründe, als bloß das Gesetz annahm, und also zwar gesetzmäßig aber nicht um des Gesetzes willen handelte. In diesem Falle wäre ein Mann, dessen Leidenschaft Prahlerei ist. Er geht an einem öffentlichen und besuchten Platz vor einem Bettler vorüber, giebt diesem etwas, und denkt dabei also: es ist Pflicht den Armen zu unterstützen, und zugleich sehen die Leute, daß du ein freigebiger Mann bist; sie werden dich für reich, für wohlthätig, für rechtschaffen anse-

hen.

hen. Diese Handlung ist verwerflich vor dem Richterstuhle des Gesetzes, die Triebfeder, die Moxime zu derselben ist vermischt, ist unrein; die Handlung ist zwar gesetzmäßig aber nicht aus bloßer Ergebenheit gegen das Gesetz geschehen; man könnte auf die dem Pflichtgefühl beigemischte Maxime sehr böse Handlungen gründen.

2) Der Handelnde erkennt zwar daß es Pflicht sey, bloß um des Gesetzes willen, und also auch dem Gesetze gemäs zu handeln, er handelt aber demungeachtet dem Gesetze nicht gemäs, sondern gegen dasselbe. Er weiß z. B. daß es nicht recht ist, dem Nächsten das Seinige zu nehmen, und daß diese Vorstellung ganz allein ihn von dem Raube abhalten sollte, allein nicht nur dieses geschieht nicht, sondern er entschließt sich, sogar gegen das Gesetz zu handeln und stiehlt.

3) Der Handelnde erkennt, daß er bloß aus Achtung gegen das Gesetz eine durch dasselbe verbotene Handlung unterlassen sollte, allein gerade die Vorstellung daß das Gesetz die Handlung verbiete, ist der Bewegungsgrund, warum er sie ausübt.

Ein Beispiel von einer solchen Handlung ist wohl in der ganzen Menschheit nicht anzutreffen, sondern das Subjekt, welches einen solchen Entschluß fassen und ausführen könnte, wäre ein böser Geist, wäre Teufel.

3.

Ein Wesen, welches jederzeit um des unbedingten Gesetzes willen handelt, heißt heilig. Heiligkeit ist also eine Eigenschaft eines Willens, der sich nie gegen das Gesetz, und immer nach dem Gesetz entschließt, daher denn auch seine Entschlüsse heilig genannt werden.

4.

Ein Wesen heißt Tugendfähig (tugendlich), wenn es das unbedingte Gesetz zu dem einzigen Grund seiner Entschlüsse machen kann und machen soll, wenn es ihm aber doch nicht unmöglich ist, das Gesetz auch nicht zu dem einzigen Bestimmungsgrund bei seinen Handlungen zu machen.

Dieses ist ein sehr zarter Begriff, der durch das Wort: Tugendfähig, nicht ganz genau ausgedrückt wird, ob ihm gleich die Bedeutung desselben noch am nächsten kömmt. Diese Eigenschaft eines Wesens wird nämlich der Heiligkeit entgegengesetzt, welche nur Gott beigelegt werden kann, der um deswillen der Allein-Heilige heißt. Tugendfähigkeit aber ist Eigenschaft der Menschheit, und bedeutet das Vermögen eines Willens, der verbunden aber nicht gezwungen ist, seinem eigenen Gesetze jederzeit zu folgen. Ein solcher Wille soll; er will auch zuweilen, er will aber nicht jederzeit, welches er doch jederzeit soll. Diese Eigenschaft verliehrt ein Mensch nicht, wenn er auch bös handelt, wenn er also auch nicht bloß um des Gesetzes willen handelt. Daher kann man das Wort: Tugend und Tugend-

haftig-

haftigkeit nicht statt des Ausdrucks Tugendfähigkeit brauchen, denn ein bös handelnder Mensch ist weder tugendhaft, noch hat er Tugend, ob er gleich immer der Tugend fähig bleibt, denn er kann zurückkehren von seiner Bosheit.

5.

Gut heißt ein Tugendfähiges Wesen, wenn es bloß um des Gesetzes willen handelt. Tugendhaft aber, wenn es in der Gesinnung, bloß um des Gesetzes willen zu handeln, beharret.

Einzelne gute Entschlüsse geben also noch keinen Anspruch auf den Namen eines Tugendhaften, sondern nur eine fortgesetzte Reihe guter, d. h. bloß um des Gesetzes willen unternommener Handlungen kann dem Subjekte dieser Handlungen den Charakter der Tugend erwerben.

Tugend ist es also, was von dem Menschen gefodert werden kann, nicht Heiligkeit. Denn ein heiliges Wesen handelt nie anders, als um des Gesetzes willen, und hat auch nie anders gehandelt; der Mensch aber, selbst der allervollkommenste, hat wenigstens irgend einmal nicht bloß um des Gesetzes willen gehandelt, und wäre schon um deswillen nicht heilig, gesetzt daß seine Tugend auch unerschütterlich wäre für alle zukünftige Ewigkeit.

6.

Das Gesetz der Vernunft wird bloß dadurch befolgt, daß es ganz allein zu dem Bestimmungsgrund

grund des Handelnden, — es wird schon dadurch übertreten, daß es nicht ganz allein zu dem Bestimmungsgrund des Handelnden gemacht wird. Wenn das Erste geschieht, ist moralischer Gehorsam, im zweiten Fall ist moralischer Ungehorsam vorhanden.

7.

Eine moralische Handlung (1) heißt demnach bös, wenn sie aus Ungehorsam gegen das Gesetz entstanden ist: dem Subjekte dieser Handlung wird Bösartigkeit oder Verkehrtheit des Herzens beigelegt. Ist dieser Zustand beharrlich, so heißt er Laster, und der Mensch selbst alsdann lasterhaft.

Laster ist das gerade Gegentheil von Tugend.

8.

Belohnung ist ein angenehmes Gefühl, welches in demjenigen, der ein Gesetz befolgt, freiwillig, d. h. nicht nach Naturgesetzen, deswegen hervorgebracht wird, weil er das Gesetz befolgt hat. Moralische Belohnung wird also demjenigen zuerkannt, welcher — und wird ihm um deswillen zuerkannt — weil er bloß um des Vernunftgesetzes willen handelte.

9.

Strafe ist ein unangenehmes Gefühl, welches in demjenigen, der ein Gesetz übertritt, freiwillig,

d. i. nicht Naturgesetzen, deswegen hervorgebracht wird, weil er das Gesetz übertreten hat. Moralische Strafe wird also demjenigen, und zwar um deswillen zuerkannt, weil er nicht bloß um des Vernunftgesetzes willen handelte.

Es wird hier nicht untersucht, ob der Mensch sittliche, d. h. moralische Belohnung oder Strafe verdiene und erhalten werde, sondern es wird nur angegeben, was unter diesen Ausdrücken zu verstehen sey, es wird bloß der Begriff bestimmt. — So viel aber leuchtet schon daraus ein, daß das süße Bewußtseyn, welches eine gute Handlung, und daß die Gemüthsunruhe, welche eine böse Handlung begleitet, die moralische Belohnung und Strafe nicht seyn könne; denn beides erfolgt nach Naturgesetzen, Belohnung und Strafe aber werden freiwillig mit gewissen Handlungen, obgleich regelmäßig verbunden, so daß die Folge nicht ausbleibt, wenn der Grund da ist; nur daß dieser Zusammenhang zwischen Folge und Grund nicht nach Naturgesetzen erklärt werden kann.

10.

Der Mensch verdient Belohnung und wird belohnt, wenn er bloß um des Vernunftgesetzes willen handelt, er verdient aber Strafe, und wird bestraft, wenn er nicht bloß um des Vernunftgesetzes willen handelt. Es giebt also moralische Belohnung und Strafe.

Beweis.

Beweis.

Ein Wesen, welches des Glückes (d. h. angenehmer Gefühle) bedürftig ist, — wie dies bei dem Menschen wirklich der Fall ist, dessen vollständiges Gut Tugend und Glückseligkeit ist — wird dadurch des Glückes würdig, oder verdient das Glück, daß es die einzige Bedingung erfüllt, unter welcher sich das Glück erwarten läßt.

Nun ist Befolgung des moralischen Gesetzes, bloß um des Gesetzes willen, die einzige Bedingung, unter welcher der Mensch Glück erwarten kann;

Folglich verdient der Mensch dadurch Glück, daß er bloß um des moralischen Gesetzes willen handelt.

Denn — um den Untersatz zu beweisen — obgleich Tugend und Glückseligkeit das vollständige Gut des Menschen ist, so ist ihm doch durch das moralische Gesetz untersagt, nach Glückseligkeit zu streben, indem dies Gesetz haben will, man solle bloß um dieses Gesetzes willen handeln (sich also um alles andere gar nicht bekümmern). Nun wäre aber diese Foderung des Gesetzes ein Widerspruch mit dem Bedürfniß der Glückseligkeit, welches der Mensch nicht ablegen kann, wenn nicht angenommen werden könnte, daß das Befolgen des Gesetzes um des Gesetzes willen zugleich die Bedingung zu Erreichung der Glückseligkeit sey; folglich muß, zu Vermeidung eines Widerspruchs, angenommen werden, daß die unbedingte (d. h. um des Gesetzes willen unternommene) Befolgung des Sittengesetzes

die Bedingung, und zwar die einzige Bedingung zu Erreichung des Glückes sey.

Der Mensch verdient also Glück, wenn er sittlich gut, d. h. bloß um des Vernunftgesetzes willen handelt. Dies war das Erste.

Was nothwendig ist, ist auch wirklich.

Nun ist die unbedingte Befolgung des Vernunftgesetzes die einzige und folglich nothwendige Bedingung des Glücks; es ist also nothwendig, und eben deswegen wirklich, daß der sittlich gut Handelnde glücklich sey. Welches das zweite war.

Das Glück des sittlich Handelnden ist aber Belohnung, weil kein Naturgesetz hinreicht zu erklären, wie das Glück auf die Glückswürdigkeit folge. Da es aber doch nothwendiger Weise darauf erfolgt, so ist diese Folge für uns als Belohnung anzusehen, indem wir sie als freiwillig ertheilt annehmen müssen.

Auf die Bestrafung wegen Uebertretung des Gesetzes ist die Anwendung leicht.

Man kann also, ohne die Gottheit zu Hülfe zu nehmen, beweisen, daß die unbedingte Befolgung des Sittengesetzes belohnt, die Uebertretung desselben bestraft werde; obgleich die Richtigkeit beider Sätze begreiflicher scheint und evidenter wird, wenn man Gott als Belohner und Bestrafer vorstellt, welches in der Religion geschieht.

11.

Moralisch erlaubt oder moralisch zulässig heißt, was mit der Maxime: das Gesetz der Vernunft um sein selbst willen zu befolgen, bestehen kann, d. h. was keinen Widerspruch gegen diese Maxime enthält.

12.

Es ist dem Menschen moralisch erlaubt, anzunehmen, daß ein Gott ist, der das will, was der Mensch gut (unbedingt gut) nennt; d. h. dessen Gebot und Wille ist, daß das moralische Gesetz unbedingt befolgt werde.

Denn diese Voraussetzung selbst steht in gar keinem Widerspruch mit der Maxime, das moralische Gesetz unbedingt, d. h. um sein selbst willen, zu befolgen. Im Gegentheil ist der Gedanke, daß man den Willen Gottes ausübe, indem man aus Pflicht handelt, ein erlaubtes Beförderungsmittel der Tugend, obgleich die Maxime dadurch vermischt wird. Denn die Maxime der Handlung ist alsdann diese: ich will handeln, weil das Gesetz diese Handlung befiehlt, und weil Gott dieselbe gebeut.

13.

Es ist also moralisch erlaubt Religion zu haben, d. h. seine Pflichten zugleich für Gebote Gottes zu halten.

Der Ausdruck: es ist erlaubt seinen Gott zu glauben, Religion zu haben, u. d. gl. klingt allers-

dings etwas sonderbar, weil man so oft von Pflichten zur Religion, von der Pflicht einen Gott zu glauben, spricht. Ich wende nichts gegen diese Ausdrücke ein, wenn man sie gehörig versteht, d. h. so, daß durch die Erklärung derselben die Sittlichkeit nicht untergraben und der religiösen Schwärmerei nicht die Thüre geöffnet wird. Es geschieht aber hauptsächlich um diese irrige Erklärung zu verhüten, daß ich den Gang meiner Gedanken mit Vorsicht verfolge, und mich erst von der Erlaubniß (von der Möglichkeit) zu überzeugen suche, ehe ich von der Pflicht (von dem Wirklichen) spreche.

14.

Ein Reich heißt die Verbindung mehrerer Wesen, von denen jedes das Gesetz der Andern als sein eigenes anerkennt. Das Oberhaupt in dem Reiche ist dasjenige, von welchem die Gesetze, als von ihrer Quelle entweder ausgehen, oder als das von ausgegangen angenommen werden. Mitglied oder Unterthan ist jedes in dem Reiche befindliche Wesen, welches die Gesetze befolgen muß.

15.

Schon das Bewußtseyn des Sittengesetzes bringt in uns die Idee eines Reiches hervor, zu welchem jedes vernünftige Wesen als Glied gehört. Denn das Sittengesetz ist von der Art, daß wir, bei Vermeidung eines Widerspruchs in unserm eigenen Bewußtseyn behaupten müssen, ein jedes vernünftige Wesen erkenne das Gesetz der Vernunft

nunft als unbedingt befolgungswürdig an. Jedes vernünftige Wesen erkennt also das Gesetz der Andern als sein eigenes. Wir befinden uns also im Bewußtseyn des Sittengesetzes in einem Reiche, zu welchem jedes vernünftige Wesen gehört.

16.

Gott, der als das allervernünftigste Wesen gedacht werden muß, gehört eben um deswillen auch zu diesem Reiche. Da er aber als Gegenstand aller unbedingten Vollkommenheiten von jedem andern vernünftigen Wesen unterschieden ist, so gehört er zu dem Reiche (zu der Welt unter moralischen Gesetzen) nicht als Mitglied, sondern als Oberhaupt, und die moralischen Gesetze (oder das moralische Gesetz, denn alle fließen aus Einem) werden als von Gott gegebene Gesetze angesehen. Gott ist also Gesetzgeber in der moralischen Welt, alle andere vernünftige Wesen sind Unterthanen.

Das moralische Gesetz hört darum nicht auf, unser eigenes Gesetz zu seyn. Es ist vielmehr bloß dadurch, daß vorher bewiesen worden ist, das Sittengesetz sey kein anderes als das Gesetz der Vernunft, möglich, ein moralisches Reich, und ein Oberhaupt in diesem Reiche anzunehmen. Wollte man behaupten, der Wille des Gesetzgebers verbinde die Unterthanen in diesem Reiche bloß deswegen, weil es sein Wille ist, so könnte diese Behauptung nicht erwiesen werden, und man hätte sich durch dieselbe des Grundes und der Befugniß ein morali-

sches Reich und einen Gesetzgeber in demselben anzunehmen unbedachtsamer Weise, beraubt. Steht aber der Satz vorher fest, daß das Sittengesetz in dem Willen (Begehrungsvermögen) selbst gegründet, und als solches schlechthin begehrungswürdig ist, so ist es kein Widerspruch und also wenigstens logisch und moralisch erlaubt, auch noch anzunehmen, — oder es ist vielmehr der Erklärungsgrund einer Voraussetzung, die so allgemein ist, als die Verbreitung des menschlichen Geschlechts — es sey in diesem Reiche ein Wesen vorhanden, welches als Oberhaupt angenommen werden dürfe und müsse, ohne daß das Gesetz der Vernunft, das als von diesem Oberhaupt gegeben angesehen wird, aufhöre, ein Gesetz zu seyn, das von jedem vernünftigen Wesen als sein eigenes erkannt wird, und welchem dieses ohnehin unbedingt gehorchen soll, und gehorchen müßte, wenn es nicht inkonsequent seyn will.

17.

Da das Gesetz des Gesetzgebers in dem Reiche, zu welchem der Mensch nebst allen andern vernünftigen Wesen als Unterthan gehört, das Gesetz ist, welchem wir unbedingten Gehorsam zu leisten haben; der Gesetzgeber aber kein anderer, als Gott ist: so sind wir verbunden das Gesetz Gottes unbedingt zu befolgen, und wir befolgen das Gesetz Gottes alsdann, wenn wir moralisch gut handeln, d. h. wenn das Gesetz der Vernunft der einzige Bestimmungsgrund zu unsern Handlungen ist.

18.

Wer das Gesetz Gottes befolgt, ist fromm; wer es übertritt, ist ein Sünder. Wer in dem Zustande der Frömmigkeit beharrt, ist gottselig; wer in dem Zustande der Sünde beharrt, ist gottlos.

Frömmigkeit und Gottseligkeit ist also eben das, was Güte und Tugendhaftigkeit; (5) Sündhaftigkeit und Gottlosigkeit ist nichts anders, als was Verkehrtheit des Herzens und Lasterhaftigkeit ist; (7) nur daß in den letztern Ausdrücken Befolgung und Uebertretung des Vernunftgesetzes zugleich als Befolgung und Uebertretung des göttlichen Gesetzes, oder des Willens Gottes angesehen wird.

19.

Gott ist die erste Ursache der physischen oder materiellen Welt, d. h. der Natur.

Dieser Satz wird hier als Lehnsatz angenommen. Er ist in dem vorigen Brief (in der Kritik der praktischen Vernunft) erwiesen worden, indem gezeigt wurde, daß die Behauptung des Gegentheils einen Widerspruch gegen die Foderung des Vernunftgesetzes enthalte.

20.

Da Gott auch in der moralischen Welt als Oberhaupt angesehen werden muß, so ist Gott Herr der Welt in dem unbeschränktesten Sinne des Wortes, und es kommen ihm alle Eigen-

schaften wesentlich und nothwendig zu, welche aus dem Begriffe des moralischen Gesetzgebers und der ersten Ursache der Natur nach dem Satze des Widerspruchs folgen.

21.

Gott ist heilig, und zwar Allein-heilig.

Beweis.

Ein Wesen heißt heilig, wenn es nie anders als um des Gesetzes willen handelt. Da nun Gott als das höchste sittliche Wesen nicht anders als sittlich handeln kann, indem das Gegentheil dem Begriff des höchsten sittlichen Wesens widerspricht; so ist er eben deswegen heilig.

Es ist aber widersprechend die höchsten und unbedingten Eigenschaften mehreren Wesen beizulegen, weil diese einander durch eben diese Eigenschaften einschränken, und eben deswegen keines von ihnen, das ganz unbedingte und uneingeschränkte d. h. das höchste seyn würde (welches doch vorausgesetzt wurde). Das heilige Wesen ist also nur ein Einziges, d. h. Gott ist Allein-heilig.

22.

Das heilige Wesen hat alles das, dessen erste Ursache es ist, d. h. was es erschaffen hat, seiner Heiligkeit gemäs eingerichtet.

Beweis.

Beweis.

Denn die Gegenbehauptung wäre ein Widerspruch indem sie folgenden Sinn hätte: das heilige Wesen hat nicht als heiliges Wesen gehandelt, obgleich eben das der Heiligkeit gemäße Handeln, das wesentliche Merkmal im Begriffe der Heiligkeit ist.

Anmerkung.

Dieser Satz scheint so leer als er einfach ist; er ist aber so fruchtbar als irgend ein in der menschlichen Erkenntniß vorhandener Satz. Auf den Menschen angewandt heißt er soviel, als: Es ist alles von Gott so eingerichtet, daß der Mensch so gut (so moralisch vollkommen) seyn kann, als er nur selbst will; es steht der Sittlichkeit des Menschen kein unübersteigliches Hinderniß entgegen.

23.

Das heilige Wesen befördert alles, was es seiner Heiligkeit gemäs befödern muß.

Beweis.

Weil die Gegenbehauptung ein Widerspruch gegen die Heiligkeit Gottes ist.

Anmerkung.

Dieser Satz legt Gott Gütigkeit bei, und kann in folgende Sätze zerlegt werden:

a) Die Natur der Wesen (z. B. der Menschen) welche nicht heilig aber tugendfähig sind, ist so einge-

eingerichtet, daß diese Wesen in sich selbst, nicht nur keine unüberwindliche Hindernisse, sondern vielmehr unaufhörlich Bewegungsgründe, moralisch vollkommen zu werden, antreffen;

b) Außerhalb dieser Wesen ist das, was auf sie einwirkt (die Natur) so gestellt, daß diese Wesen auch in ihr keine unübersteiglichen Hindernisse, sondern unaufhörlich Bewegungsgründe moralisch vollkommner zu werden antreffen, das Gute bleibt z. B. nicht unbelohnt, sondern wird belohnt; die äußere Lage des Menschen enthält Veranlassung zu dem Entschluß, gut zu seyn u. d. gl.

24.

Das heilige Wesen hindert alles, was es seiner Heiligkeit gemäs hindern muß.

Beweis.

Weil die Gegenbehauptung ein Widerspruch gegen die Heiligkeit dieses Wesens ist.

Anmerkung.

Dieser Satz behauptet, daß Gott gerecht sey, und kann in folgenden Sätzen einzeln erwogen werden:

a) Es ist in der Natur der Tugendfähigen Wesen ein Gegengewicht gegen die Immoralität vorhanden, z. B. Gewissensbisse, so daß diese Wesen nie so weit in das moralische Verderben herabfallen können, daß es ihnen unmöglich wäre zur guten Gesinnung zurück zu kehren.

b)

b) Außerhalb dieser Wesen ist das, was auf sie einwirkt (die Natur) so gestellt, daß der Böse bestraft wird, und zwar der Art und dem Grade nach, als die Schuld ist.

25.

Gott ist also heilig, gütig und gerecht. Diese drei Eigenschaften heißen die Grundeigenschaften Gottes, weil wenigstens zweie von diesen vorausgesetzt werden müssen, wenn man beweisen will, daß Gott noch andere Eigenschaften habe.

So ist Gott Allein-selig, weil er heilig und gütig; allwissend, weil er heilig und gerecht; allmächtig, weil er heilig, gütig und gerecht ist. Denn aus jeder der Grundeigenschaften Gottes, einzeln genommen, können die so abgeleiteten Eigenschaften nicht erwiesen werden.

26.

Die Wissenschaft, welche von den Eigenschaften Gottes, von dem Verhältnisse der Menschen zu ihm, und von den Pflichten der Menschen, als Geboten Gottes handelt, heißt Religion oder Theologie. Die Gesinnung, das moralische Gesetz auch deswegen zu dem einzigen Bestimmungsgrund der Handlungen zu machen, weil es Gott will, heißt Religiosität.

Nur zuweilen heißt in der Sprache des Umgangs Religion so viel als Religiosität, wenn man z. B. sagt, dieser oder jener, der sehr unmoralisch handelt,

habe nicht einmal Religion. Denn man würde richtiger sagen, er sey nicht religiös, er habe keine Religiosität, keine der Religion gemäße Gesinnung, da seine Handlungen wenigstens nicht von einer solchen Gesinnung zeugen.

Ich habe Ihnen hiermit die Hauptbegriffe, die bei moralischen Untersuchungen vorkommen, in der Reinheit und Bestimmtheit angegeben, mein Freund, die sie haben müssen um nicht zu verführen. Der Begriff, an welchem am meisten gelegen ist, ist der von: gut, und zwar, daß gut nicht bloß das genannt werde, was dem moralischen Gesetze gemäs ist, sondern, das, zu welchem das moralische Gesetz der einzige Bewegungsgrund ist. Es ist dem Sittengesetze sehr gemäs die armen Volksklassen in einer Stadt zur Zeit des Mangels mit Brod zu unterstützen, aber hüten Sie sich ja, diese Handlung gut zu nennen. Der Mann, der Ihnen so wohlthätig scheint, bedient sich der Gelegenheit, er will einen Aufstand gegen die rechtmäßige Obrigkeit erregen, und braucht bewaffnete Arme; darum unterstützt er den Pöbel. Ist nun diese Handlung noch gut? Warum ist sie es aber nicht, sie ist ja ganz unverändert geblieben? — Ich antworte: man hat niemals sagen können, und hätte nie sagen sollen, daß diese Handlung gut ist, denn das kann man nie wissen, sondern man kann nur sagen, daß sie gesetzmäßig (legal) sey, daß sie gut seyn könne. — Ist dieser Begriff rein genug aufgefaßt, so ist es ein leichtes Geschäft, Moral und Religion als wissenschaftliche Gebäude aufzuführen; ist aber

dieser

dieser Begriff nicht rein genommen worden, so ist alles, was auf denselben gebaut wird, ungegründet und unzusammenhängend. Ein spitzfindiger Kopf kann jedes religiöse und politische Schreckenssystem auf demselben aufführen, und es ist keine Schwärmerei so sinnlos, kein Fanaticismus so fürchterlich, kein Gewissenszwang so ungerecht, der sich nicht folgerecht aus der Behauptung ableiten ließe: das ist gut, was dem moralischen Gesetze gemäs ist. Die ganze, in dem durch falsche Spekulation noch nicht verrückten Verstande des Menschen vorhandene Ueberzeugung wird umgekehrt; was man durch unwiderstehliche Evidenz unmittelbar als unrecht und unerlaubt erkennt, daß wird als recht und erlaubt erwiesen, wenn dasjenige recht ist, was dem moralischen Gesetz gemäs ist, denn eben darüber ist die Frage: was diesem Gesetze gemäs sey, und das Ungerechte wird als das gemäße erwiesen, oder könnte wenigstens als solches erwiesen werden, weil man mit jener Behauptung sich unbedachtsamer Weise die Gewalt genommen hat, den Streit bloß auf dem Gebiete der praktischen Vernunft auszumachen, und der Gegner, der ihn auf das Feld der bloßen Spekulation gezogen hat, hier erwünschte Gelegenheit findet, von der Beschränktheit der Einsichten des Menschen und von der Schwierigkeit, mit welcher eine Behauptung bis auf ihre letzten Gründe zurückzuführen ist, für seine Behauptung Gebrauch zu machen. Freilich wird der Gegner nur ein Sophist seyn, oder nicht die gehörige Gabe gesunden Verstandes haben, allein wie will man ihn hiervon überzeugen? wie will man das Aergerniß verhüten, und der Verführung zuvorkommen, welcher die Zuhörer oder Theilnehmer eines solchen Streites preis gegeben sind, die nicht Kräfte und

Beruf

Beruf haben ein Gewebe von Sophistikationen zu durchschauen, und den Schlingen der Trugschlüsse zu entgehen? Fürwahr, es ist ein ernsthaftes Geschäft über moralische Gegenstände wissenschaftlich vor dem Publikum zu sprechen. Man leistet und fodert im Argumentiren Konsequenz; wie will man aber der Immoralität steuern, wenn sie aus unsern eigenen Begriffen darthun kann, daß sie konsequent ist?

Zwölfter Brief.

So ausgemacht es ist, mein Freund, daß eine Handlung nur dann gut sey und ächten moralischen Werth habe, wenn das Vernunftgesetz ganz allein der Bestimmungsgrund des Willens war; so zuverläßig ist es, daß dieser Prüfstein der menschlichen Handlungen selten oder nie zu brauchen ist. Es kostet schon viele Mühe, an uns selbst zu beobachten, ob wir bloß aus Pflicht, d. h. bloß um des Gesetzes willen handeln, und es ist vielleicht nie außer allen Zweifel gesetzt, ob wir gar keine andere Triebfeder als die Vorstellung des Gesetzes bei dem Handeln haben spielen lassen; ganz unmöglich aber ist es, dies an Andern zu beobachten. Man kann eben so wenig wissen, aus welchen Triebfedern ein Andrer handelt, als man überhaupt wissen kann, was er denkt.

Nur in einem einzigen Fall, nämlich bei Gesetzwidrigen Handlungen kann man mit Wahrscheinlichkeit behaupten, der Handelnde habe nicht aus bloßer Achtung gegen das Gesetz gehandelt, denn er müßte sich dabei so sehr getäuscht haben, daß es schwerer hält, eine solche Täuschung für möglich zu halten, als einen Entschluß gegen das Gesetz. Wir können kaum begreifen, daß ein Domitian aus Pflichtgefühl gehandelt habe, indem er unschuldige Menschen ermorden ließ, obgleich es nicht unmöglich ist, sich auch in diesem Punkt zu irren, sondern wir geben ihm lieber Gewissenlosigkeit Schuld, d. h. wir nehmen an, er habe gewußt, daß er nicht recht thue, indem er den Befehl gab, unschuldige Leute zu ermorden, und habe sich mit dem Bewußtseyn er thue Böses, gegen das Gesetz entschlossen.

Daher ist die Wissenschaft von den Pflichten, welche Moral heißt und ein Theil der Metaphysik der Sitten ist, und welcher ich mich nun in Ihrer Gesellschaft nähere, nicht die Lehre von guten und bösen Handlungen, sondern die Lehre von pflichtmäßigen und pflichtwidrigen Handlnngen. Pflichtmäßig heißt eine Handlung, wenn sie dem Sittengesetz gemäs, d. h. so beschaffen ist, daß der Handelnde sie thun könnte, wenn er bloß um des Sittengesetzes willen handelte; gesetzt auch sie sey der Gesinnung des Handelnden nach, wirklich böse. Es giebt ein reicher Mann ein Almosen. Die Handlung ist pflichtmäßig, denn man kann dies thun, wenn man bloß um des Gesetzes willen handelt; ob der Handelnde sie bloß um des Gesetzes willen gethan hat, ob er nicht das Almosen gab, um damit zu prahlen, u. d. gl. das wird hierbei nicht untersucht. Eine Handlung heißt pflichtwidrig, wenn man sie indem man bloß um des Gesetzes willen handelt, nicht begehen kann.

Raub ist daher pflichtwidrig, denn das Sittengesetz gebietet ihn nicht, sondern untersagt ihn.

Der ungelehrte Moralist entscheidet nun über die Pflichtmäßigkeit oder Pflichtwidrigkeit einer Handlung, bloß nach undeutlichen, vielleicht aber doch klaren Begriffen, deren Quelle er das Gewissen, oder die moralische Urtheilskraft nennt. Jeder Mensch, sobald er nur einige Besinnung hat, urtheilt, daß der Straßenraub pflichtwidrig, und daß Unterstützung der Nothleidenden pflichtmäßig sey, ob er gleich sein Urtheil nicht in förmliche Schlüsse bringen kann. Der gelehrte Moralist, der eben deswegen Gelehrter heißt, weil seine Kenntnisse wissenschaftlich, d. h. auseinander hergeleitet, aus deutlichen Begriffen gefolgert sind, muß daher die Gründe von der Pflichtmäßigkeit und Pflichtwidrigkeit gegebener Handlungen angeben, er muß sein Urtheil beweisen können. Die Wissenschaft, in welcher erwiesen wird, welche Handlungen pflichtmäßig, und welche pflichtwidrig sind, heißt die Moral.

Da es Pflicht ist, das Pflichtmäßige zu thun, und das Pflichtwidrige zu unterlassen, so kann Moral auch gar wohl als die Wissenschaft von den Pflichten erklärt werden.

Der Grund von aller Pflicht ist das Gesetz der Vernunft. Daß wir also Pflichten haben, daß wir sollen, das ist bloß deswegen, und bloß daraus begreiflich, weil ein Gesetz in uns unbedingt gebietet. Da aber das Sittengesetz auch der Grund unsrer Rechte ist, ein Recht aber etwas ganz andres ist, als Pflicht, so will ich als Einleitung in die Moral und das Naturrecht, d. h. der Wissenschaft von den Rechten die Entstehungs-

art der Pflicht und des Rechts Ihnen in einigen Aphorismen vorstellen.

1.

Praktische Freiheit heißt das Vermögen des Menschen nach Neigung oder Gutbefinden zu handeln, zu thun, was ihm beliebt.

Von diesem Vermögen kann man zu jeder Zeit eine Probe ablegen. Ich kann spatzieren gehen, und zu Hause bleiben; auf dem Stuhle sitzen, und aufstehen.

Diese Freiheit ist nicht zu verwechseln mit der transcendentalen Freiheit des Willens, welche in dem Vermögen besteht die Gründe zu Handlungen bloß aus sich selbst zu nehmen, welches geschieht wenn der Mensch sittlich gut handelt, indem er da ein Gesetz befolgt, welches nichts anders ist als die Vorstellung der Thätigkeit der Vernunft, eines wesentlichen Theils des Begehrungsvermögens Das Vermögen nach einem transcendentalen Princip zu handeln heißt bloß deswegen frei, weil der Wille nicht nöthig hat einen Bewegungsgrund zur Handlung in der Natur aufzusuchen, sondern einen solchen in sich selbst findet.

2.

Die praktische Freiheit heißt die *innere*, wenn die Handlungen, welche Folgen dieser Freiheit sind, bloß das handelnde Subjekt zum Gegenstand haben.

Wenn

Wenn also der Mensch nur auf sich selbst wirkt. Denn bloß er selbst ist sein innerer Gegenstand.

3.

Die praktische Freiheit heißt die äußere, wenn Handlungen, welche Folgen dieser Freiheit sind, andere, außer dem handelnden Subjekt vorhandene Dinge zum Gegenstand haben.

Auch äußere Freiheit hat der Mensch. Er wirkt auf andere leblose und lebendige Dinge, auf Pflanzen, Thiere, und Menschen.

4.

Das Daseyn des Vernunftgesetzes im Menschen, ist der Grund, daß die praktische Freiheit Modificationen erleidet.

Das Vernunftgesetz ist nämlich ein unbedingtes Gesetz, es verlangt unbedingte Befolgung. Daher kann die praktische Freiheit des Menschen mit diesem Gesetze in Collision kommen, und diese Fälle müssen immer zum Nachtheil der praktischen Freiheit ausschlagen; denn diese soll dem Gesetz nachgeben, weil dieses unbedingt ist, und eben deswegen die Freiheit einschränkt, oder wenigstens modificirt.

5.

Die durch das Sittengesetz bewirkte Modification läßt sich nur auf zweierlei Art denken, näm-

lich, daß das Sittengesetz entweder zu Anwendung der Freiheit oder zur Zurückhaltung der Freiheit bestimmt. Im ersten Falle treibt es die Freiheit, im zweiten schränkt es dieselbe ein,

Im ersten Fall beliebte es dem Subjekte der Freiheit, diese nicht anzuwenden, sondern unthätig zu bleiben. Wenn aber diese Unthätigkeit gegen das Gesetz ist, so hebt das Gesetz die Unthätigkeit auf, es fodert Handlung, Thätigkeit. — Im zweiten Fall beliebt es dem Subjekte der Freiheit, thätig zu seyn, und also die Freiheit anzuwenden. Wenn aber diese Thätigkeit gegen das Gesetz ist, so hebt dieses die Thätigkeit auf, und verlangt also Zurückhaltung der Thätigkeit, Einschränkung.

6.

Um des im Menschen vorhandenen Vernunftgesetzes willen ist also die praktische Freiheit sammt ihren Produkten, den Handlungen des Menschen gesetzlich, d. h. das Gesetz hat Einfluß auf die Freiheit und auf die Handlungen, und diese sind also entweder gesetzmäßig oder gesetzwidrig. Jenes, wenn sie mit der Foderung des Gesetzes bestehen; dieses, wenn sie mit der Foderung des Gesetzes nicht bestehen können.

7.

Gesetzmäßige Anwendung der praktischen Freiheit heißt Pflicht. Gesetzmäßige

Ein

Einschränkung der praktischen Freiheit heißt Recht.

8.

Der Mensch hat Rechte und Pflichten, weil die Anwendung und Einschränkung der praktischen Freiheit dem Sittengesetz unterworfen (gesetzlich) ist, und demselben gemäs seyn soll.

9.

Das Sittengesetz heißt: handle so, daß du wollen könnest, die Maxime deiner Handlungen solle ein allgemeines Gesetz werden.

10.

Die aus dem Sittengesetz erfolgende Regel für die praktische Freiheit ist demnach diese: die Freiheit werde beschränkt oder angewandt so geschehe beides nach einer Maxime, von welcher du wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz würde.

11.

Die aus dem Sittengesetz erfolgende Regel für die Anwendung der praktischen Freiheit — für die Pflicht — heißt: Laß die Freiheit nicht ruhen, sondern wende sie an, wenn du die Maxime, sie ruhen zu lassen nicht als allgemeines Gesetz denken und wollen könntest.

12.

Die aus dem Sittengesetz erfolgende Regel für die Einschränkung der praktischen Freiheit — für das Recht — heißt: Verhindere die Anwendung der Freiheit d. h. schränke sie ein, wenn die Anwendung derselben nach einer Maxime geschieht, von welcher du nicht wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz würde.

13.

Pflichtmäßig heißt also eine Anwendung der praktischen Freiheit, die als allgemeines Gesetz gewollt werden kann; das Gegentheil heißt pflichtwidrig.

14.

Rechtmäßig heißt eine Einschränkung der praktischen Freiheit, die als allgemeines Gesetz gewollt werden kann; das Gegentheil heißt rechtswidrig.

15.

Die Moral ist, als Wissenschaft ein Inbegriff derjenigen auseinander gefolgerten Sätze, mit welchen bewiesen werden kann, ob eine Handlung pflichtmäßig oder pflichtwidrig sey.

16.

Das Naturrecht ist, als Wissenschaft, ein Inbegriff derjenigen auseinander gefolgerten Sätze,

tze, mit welchen bewiesen werden kann, ob eine Handlung rechtmäßig oder rechtswidrig sey.

17.

Der Grundsatz der Moral ist dieser: Jeder Gebrauch der Freiheit ist pflichtmäßig, wenn er das Sittengesetz nicht aufheben würde; pflichtwidrig aber, wenn er das Sittengesetz aufheben würde.

18.

Der Grundsatz des Naturrechts ist dieser: Jede Einschränkung der praktischen Freiheit ist rechtsmäßig, wenn sie diese Freiheit nicht aufheben würde; rechtswidrig aber, wenn sie diese Freiheit aufheben würde.

Die Herleitung dieser beiden Grundsätze aus dem bisher Vorgetragenen ist folgende:

Die allgemeinste Formel des Sittengesetzes, welches bekanntlich nichts anders ist als die in der Handlungsart der Vernunft gegründete Regel, ist: widerspruch dir nicht; vermeide den Widerspruch. Diese Regel leitet die Untersuchung der Wahrheit, die Spekulation. Sie ist aber auch Regel für das Begehren oder Wollen, denn die Denkkraft ist ein Theil des Begehrungsvermögens, und alsdann heißt sie also: dein Wollen sey nicht im Widerspruch mit sich selbst.

Demnach würde diese Regel, wenn sie die Einschränkung und die Anwendung der praktischen Freiheit bestimmt, also lauten: die Einschränkung der Freiheit widerspreche sich nicht, und: der Gebrauch der Freiheit widerspreche sich nicht. Dies wären die formalen Grundsätze für das Naturrecht und für die Moral. Um die materialen Grundsätze für diese Wissenschaften zu finden d. h. um zu wissen, was denn nun dasjenige sey, was der gesetzlichen Anwendung und Einschränkung der Freiheit widersprechen würde, ist nöthig die Bedingung aufzusuchen, unter welchen sich weder die Anwendung der Freiheit, noch die Einschränkung der Freiheit widerspricht. Die Untersuchung hierüber hat nichts weiter vor sich als: das Gesetz und: die Freiheit. Was die Freiheit aufhebt, widerspricht der Freiheit, und was das Gesetz aufhebt widerspricht dem Gesetz. Beide Widersprüche sind nun zu vermeiden, denn das Gesetz untersagt den Widerspruch. Das heißt so viel, als ob das Gesetz sagte: vermeide den Widerspruch mit der Freiheit, und: vermeide den Widerspruch mit dem Gesetze; handle demnach so, daß du weder mit dem Gesetz noch mit der Freiheit in Widerspruch kömmst, daß du weder diese noch jenes aufheben würdest. Da nun durch den größtmöglichen Gebrauch der Freiheit nicht die Freiheit, sondern das Gesetz aufgehoben, und durch die größtmögliche Einschränkung der Freiheit nicht das Gesetz sondern die Freiheit aufgehoben werden würde; so kann der Sinn des Gesetzes: vermeide den Widerspruch, wenn es auf Gebrauch und Einschränkung der Freiheit angewandt wird, nicht dieser seyn: vermeide bei der Einschränkung der Freiheit die Aufhebung

des

des Gesetzes, und bei dem Gebrauch der Freiheit die Aufhebung der Freiheit, denn das geschieht ohnehin, so daß das Gegentheil unmöglich ist, und nicht erst geboten zu werden braucht; sondern das Gesetz muß diesen Sinn haben: vermeide bei Ausübung der Freiheit die Aufhebung des Gesetzes (den Widerspruch gegen das Gesetz) und: bei Einschränkung der Freiheit vermeide die Aufhebung der Freiheit (den Widerspruch gegen die Freiheit.)

Das Naturrecht wird der Gegenstand des folgenden Briefs seyn. Der gegenwärtige ist für die Moral bestimmt, welche auch Metaphysik der Sitten heißen kann, weil die Beweise von Pflichtmäßigkeit oder Pflichtwidrigkeit der Handlungen (der Produkte von Anwendung der Freiheit) bloß aus Begriffen geführt werden, die wir nicht durch Erfahrung erhalten, sondern aus dem Begriffe des Sittengesetzes und der Freiheit abgeleitet haben.

19.

Eine Pflicht heißt in der Moral eine gesetzmäßige Ausübung der Freiheit.

Auch im gemeinen Leben hat das Wort: Pflicht oft diese Bedeutung. Man sagt es sey Pflicht sein Leben zu erhalten, den Nothdürftigen zu unterstützen. Da heißt Pflicht soviel als: der Pflicht (dem Gesetz) gemäs. Nicht gerade daß man nun pflichtwidrig handeln würde, wenn man dies unterläßt. Diese letztere Bedeutung hat aber das Wort: Pflicht auch, und sie verdient von der erstern genau unterschieden zu werden. Pflicht ist dann so viel als das

Ge-

Gesetz selbst (nicht bloß das dem Gesetz gemäße), pflichtwidrig heißt dann gesetzwidrig, bös, unrecht. Diese Bedeutung wird hier nicht gebraucht, denn man kann niemals wissen ob eine Handlung pflichtmäßig in dieser Bedeutung sey, weil die Handlung bloß dann pflichtmäßig d. h. gut ist, wenn der Handelnde sie aus bloßer Achtung gegen das Gesetz unternommen hat, welches die Menschen nicht prüfen können. Sollte die Gesinnung des Handelnden beurtheilt werden, so müßte man von Pflichten in der letzten Bedeutung des Wortes sprechen; soll aber bloß die Handlung beurtheilt werden, so wird nur diese an das moralische Gesetz gehalten, und da ist sie pflichtmäßig, und eine Pflicht, wenn sie dem Gesetz gemäs ist, d. h. mit dem Gesetz in keinem Widerspruch steht.

20.

Eine Pflicht ist also ein solcher Gebrauch der Freiheit, der mit dem Sittengesetz nicht in Widerspruch steht, und jeder nicht im Widerspruch mit dem Gesetz stehende Gebrauch der Freiheit ist pflichtmäßig (13.)

21.

Nicht-Pflicht oder pflichtwidrig ist der Gebrauch der Freiheit, der mit dem Sittengesetz in Widerspruch steht.

22.

Handlung heißt in der Moral Anwendung der Freiheit.

Im

Im Naturrecht heißt Handlung — Einschränkung der Freiheit.

23.

Eine Handlung heißt eine Pflicht, wenn sie pflichtmäßig, und Nicht-Pflicht, wenn sie pflichtwidrig ist.

24.

Eine Handlung (22) heißt eine positive oder bejahende Pflicht, wenn sie mit einem Gebote des Sittengesetzes; negative oder verneinende Pflicht, wenn sie mit einem Verbote des Sittengesetzes, zusammenbestehen kann.

Das Sittengesetz verbietet den Todtschlag. Ich habe also die negative Pflicht — nicht todtzuschlagen, und übe diese Pflicht aus, handle dem Sittengesetz gemäs (wende meine Freiheit einem Verbote gemäs an) wenn ich nicht todtschlage.

Das Gesetz gebietet aber, wohlthätig zu seyn. Ich habe also eine positive Pflicht, Wohlthaten auszuüben, und übe diese Pflicht aus, handle dem Sittengesetz gemäs (wende meine Freiheit einem Gebote gemäs an) wenn ich Wohlthaten ertheile.

25.

Eine Handlung (22.) heißt eine unbedingte Pflicht, wenn sie einem Gebote oder Verbote des Sittengesetzes gemäs ist, welches gar keine Ausnahme

nahme zum Vortheile der Neigung verstattet; sie heißt bedingte Pflicht, wenn sie einem Gebote oder Verbote des Sittengesetzes gemäs ist, welches eine Ausnahme zum Vortheil der Neigung verstattet.

Die unbedingte Pflicht heißt manchmal absolute oder vollkommne; die bedingte heißt auch relative oder unvollkommne Pflicht.

Die Pflicht, wohlthätig zu seyn ist eine bedingte Pflicht. Ich widerspreche dem Gesetz nicht, wenn ich das Geld, um welches mich ein Armer bittet, ihm versage, und den Eintritt in die Oper damit bezahle.

Die Pflicht, unser Leben zu erhalten ist aber unbedingte Pflicht. Ich darf aus bloßer Langerweile, oder um irgend einer Ursache willen, die keine höhere Pflicht ist, mein Leben mir nicht freiwillig nehmen.

26.

Eine Pflicht heißt äußere Pflicht, wenn der Gegenstand derselben ein außer dem Handelnden vorhandener Gegenstand ist. Sie heißt innere Pflicht, wenn der Handelnde selbst der Gegenstand der Handlung ist.

Ein Mensch, der mir begegnet, hat Hunger und nichts zu essen. Ich gebe ihm meinen Vorrath, und erfülle hiermit eine äußere Pflicht. — Ich bin krank, der Arzt verordnet mir Arznei, ich nehme sie; hier erfülle ich eine innere Pflicht.

27.

27.

Es ist vollkommne innere Pflicht eines Wesens, welches des Gesetzes und der Freiheit fähig ist, das zu erhalten, was die einzige Bedingung ist, dem Gesetz der Vernunft gemäs zu handeln, d. h. Pflichten (und Rechte) auszuüben.

Beweis.

Die Maxime, das wegzugeben, was die einzige Bedingung Pflichten auszuüben ist, würde als allgemeines Gesetz sich selbst widersprechen, denn sie lautet also: es hat jeder die Pflicht, die einzigen Bedingungen hinzugeben, unter welchen er Pflichten ausüben kann.

Diese Pflicht kann absolut vollkommen, oder schlechterdings unbedingt heißen, weil sie die höchste ist, und also nicht einmal eine Ausnahme zum Vortheil einer andern Pflicht erlaubt, welches bei allen andern vollkommnen Pflichten doch der Fall ist.

28.

Die erste bloß vollkommne, (d. h. nicht absolut vollkommne) innere Pflicht ist die Pflicht: das Leben zu erhalten.

Beweis.

1) Das Leben ist die erste Bedingung zu Erfüllung der Pflicht.

2) Die

2) Diese Pflicht heißt darum die erste, weil sie weiter keine Ausnahme gestattet, als diese, daß man das Leben um der Pflicht willen hingebe, daß man lieber sterbe, als pflichtwidrig lebe.

Zusatz 1.

Es ist also die erste, d. h. die allgemeinste und stärkste Vergehung gegen die Pflicht überhaupt, sich selbst das Leben zu nehmen. Denn man beraubt sich der allgemeinsten Bedingung zu aller Ausübung der Pflichten. Die Maxime des Selbstmörders ist diese: ich will mich freiwillig der allgemeinsten Bedingung, Pflichten zu erfüllen, d. h. dem Sittengesetz gemäs zu handeln, berauben, ich will, so viel an mir ist, das Sittengesetz selbst aufheben. Einen Grund zu dieser Maxime, der nur einigen Schein hätte, kann der Selbstmörder gar nicht haben; denn giebt er vor, aus Pflicht zu handeln, so ist seine Maxime diese: ich will mich aus Pflicht der Bedingung Pflichten zu erfüllen berauben. Dies ist baarer Unsinn. Gesteht er, daß er aus bloßer Neigung handle, indem er überzeugt sey, die Pflicht das Leben zu erhalten, sey nur eine unvollkommne (bedingte) Pflicht, es sey der Neigung erlaubt, von derselben eine Ausnahme zu machen; so ist seine Maxime diese: ich will, bloß weil es mir beliebt, mich der allgemeinsten Bedingung Pflichten auszuüben berauben. Diese Maxime aber ist ein Widerspruch gegen das Gesetz, denn sie läßt sich nicht als allgemeines Gesetz denken, indem ein Gesetz welches geböte, sich der allgemeinsten Bedingung zu Erfüllung der Pflichten zu berauben, sich selbst zerstöhrt, denn jedermann müßte sich entleiben, und es bliebe niemand über, der das Gesetz befolgen könnte.

Selbst dann, wenn der Selbstmörder sich auf den Glauben an Unsterblichkeit der Seele beruft, und also vorgiebt, er nehme sich durch den Selbstmord die Bedingung Pflichten zu erfüllen, nicht, ist er ein bloßer Sophist. Denn man frage ihn, um den Grund oder um die Befugniß des Glaubens an Unsterblichkeit; so kann er keine Antwort geben, als diese, daß die Foderung des moralischen Gesetzes einen Widerspruch enthalte, wenn man nicht annehme, die Seele des Menschen daure fort. Denn das Gesetz enthält nur dann einen Widerspruch mit sich selbst, wenn man zugiebt, man solle dasselbe unbedingt befolgen soll. Da aber der Selbstmörder durch seine That eine Ausnahme von dem Gesetze macht, so müßte er gegen sich selbst zeugen, wenn er das für wahr hielte, (die Unsterblichkeit der Seele) was nur um deswillen wahr ist, weil das Gegentheil ein Widerspruch gegen die unbedingte, und also keine Ausnahme erlaubende Foderung des Gesetzes wäre.

Zusatz 2.

Das unbedingte Verbot, das Leben zu erhalten, und sich also auf keine Weise desselben vorsätzlich zu berauben, hebt das Gebot nicht auf, sich um der Pflicht willen das Leben nehmen zu lassen, und, sich um der Pflicht willen in Lebensgefahr zu begeben. — Wer das Erste thut handelt nach dieser Maxime: ich will mir lieber das Leben, d. h. die Bedingung zur Pflichterfüllung überhaupt nehmen lassen, als pflichtwidrig handeln. Das heißt so viel, als: ich will lieber nicht handeln, und sollte ich auch dadurch das ganze Vermögen zu handeln (das Leben) verlieren, als daß ich gegen das Gesetz handelte. Diese Maxime ist nicht nur denkbar, sondern es ist sogar diejenige, nach welcher man handeln soll, die man nicht übertreten darf, d. h. es ist der Grundsatz

der Pflicht selbst. — Die Maxime des Zweiten ist diese: ich will mich lieber der Gefahr aussetzen, das Leben d. h. die Bedingung Pflichten auszuüben, zu verlieren, als daß ich es erhalte, und etwas unterlasse, was das Gesetz zu unterlassen verboten hat. Diese Maxime ist denkbar und sittlich untadelhaft, ob gleich die Anwendung davon nicht gar leicht ist, indem die Pflicht das Leben zu erhalten, eine unbedingte bejahende, die Pflicht aber das Leben zu wagen um eine Pflicht auszuüben eine bedingte und verneinende ist, die also schon aus Neigung unterlassen werden dürfte, und unter Umständen auch aus Pflicht unterlassen werden sollte. Es erfordert wenigstens eine sehr gereifte Urtheilskraft, und genaue Untersuchung der Umstände, ehe man mit Grunde und kategorisch gewiß sagen kann: hier war es pflichtwidrig, nicht zu handeln, sondern es hätte gehandelt werden, das Leben hätte gewagt werden sollen.

Anmerkung.

Es folgen aus der erwiesenen Pflicht sehr viele andre, deren Aufzählung und Erweis ermüdend und widrig seyn würde, da die Folge so leicht einzusehen ist, und da sie selbst nur unter den seltensten Umständen unbedingt sondern meistens bloß bedingt sind. Z. B. die Pflicht gewisse Speisen zu nehmen, die dem Körper besonders vortheilhaft sind, Arzneien zu nehmen, wenn man krank ist; gerade diese und keine andere Arznei zu nehmen, weil sie die einzige ist, die helfen kann; Kleider überhaupt, oder Kleider von gewisser Art zu tragen, eine Wohnung zu nehmen, die vielleicht die einzige ganz zuträgliche ist, u. s. w. Die Pflichten für die Gesundheit überhaupt zu sorgen, im Nothfall ein Glied abneh-

men

men zu lassen, um das Leben überhaupt zu erhalten, sind allerdings von allgemeiner Wichtigkeit, und von größerem Umfang; allein der Erweis ist aus dem angegebenen gar zu leicht einzusehen, als daß es nicht pedantisch scheinen sollte, ihn zu führen. Was insbesondere die Amputation kranker Glieder betrifft, so ist es allerdings Pflicht, und zwar — im Allgemeinen — eine Pflicht, die so unbedingt ist, als die Pflicht das Leben zu erhalten, ein Glied abnehmen zu lassen, wenn man gewiß weiß, daß dies die einzige Bedingung zu Erhaltung des Lebens ist. Allein dieses: „wenn man gewiß weiß" ist eben ein beschwerlicher Zusatz, denn welcher Mensch weiß ganz gewiß, daß ein krankes Glied nicht wieder geheilt werden kann? Welcher Arzt wird den Grad seiner eigenen Geschicklichkeit und Einsicht zu dem Maasstab medicinischer Kenntnisse und Geschicklichkeit überhaupt machen? Ist die Wiederherstellung des kranken Gliedes so unmöglich, als das Gegentheil davon, daß zweilmal zwei vier ist? Ferner muß auch darauf Rücksicht genommen werden, daß bei der Amputation ebenfalls Lebensgefahr ist, daß auch der geschickteste Wundarzt seinen Kopf nicht für das Leben des Patienten verbürgen kann Zuletzt aber, und dies ist das Wichtigste, muß der Patient es seyn, welcher einsieht, die Abnehmung des Gliedes sey das einzige Mittel, das Leben, und folglich die Bedingung zur Pflichterfüllung überhaupt zu erhalten. Denn der Patient ist hier der Handelnde, der Pflichttragende, derjenige, der pflichtgemäs oder pflichtwidrig handelt. Der Grad seiner Geisteskräfte, der Umfang und die Gründlichkeit seiner Kenntniß, ja selbst der Umstand, daß der Gedanke an ein solches Wagestück, daß der körperliche Schmerz ihm vielleicht die Stärke und Unbefangenheit seines Geistes raubt, muß bei dem Urtheile, ob er pflichtmäßig oder

pflichtwidrig handelt, indem er sich entweder der Amputation unterwirft, oder sie ausschlägt und wirklich stirbt, mit in Anschlag gebracht werden. Zumal da man auch auf der andern Seite fehlen kann, da man auch zu leichtsinnig seyn kann, indem man sich dem Messer eines (vielleicht unerfahrenen und ungeschickten) Wundarztes unterwirft, und sich in Lebensgefahr setzt.

Diese erstaunliche Concurrenz von Umständen bei einem solchen Fall, ist wohl die Haupturſache, warum gerade der Mann von Besinnung sein Urtheil am längsten zurückhält, und es wohl gar aufgiebt, so klar und deutlich er auch einsieht, daß die Maxime, sich verstümmeln zu lassen, wenn dieses die einzige Bedingung zum Leben ist, als Erkenntniß betrachtet, gar keine Schwierigkeit hat, und auf das leichteste als pflichtmäßig, sogar als unbedingt pflichtmäßig erwiesen werden kann.

29.

Die erste unvollkommne innere Pflicht ist die Pflicht: sich das zu verschaffen, was zur Sicherheit und Bequemlichkeit des Lebens gehört.

Beweis.

1) Dies ist Pflicht, denn Sicherheit und Bequemlichkeit des Lebens ist die einzige Bedingung zur größtmöglichen Dauer desselben, und zur Erfüllung der größtmöglichen Anzahl von Pflichten. Auch würde das Gegentheil, als allgemeines Gesetz gedacht, sich zwar nicht selbst widersprechen, es würde aber doch dem allgemeinen Willen wi-

der

versprechen, denn das Gesetz: ein jeder trachte, sich das Leben so unsicher und unbequem, als möglich zu machen, widerstreitet der ganzen Vorstellungsart eines Wesens, bei welchem Pflicht und Neigung übereinstimmen, das Gegentheil dieses vermeintlichen Gesetzes zu thun.

2) Es ist bedingte Pflicht und keine unbedingte. Denn die Ausnahme, welche die Neigung davon machen darf widerspricht keiner Pflicht, und es ist auch nicht unmöglich bei sehr viel Unsicherheit und Unbequemlichkeit, ein langes und an erfüllten Pflichten nichts weniger als leeres Leben zu führen.

Anmerkung.

Die Pflichten, welche aus dieser unvollkommnen inneren Pflicht, die auch wohl unvollkommne Selbstpflicht heißt, fließen, sind ihrer Menge nach unzählbar. Die erste unter diesen ist die Pflicht, sich in die bürgerliche Gesellschaft zu begeben, d. h. in eine Gesellschaft, wo Sicherheit des Lebens, des Eigenthums, kurz, Sicherheit der Rechte durch die allgemeine Gewalt garantirt wird. Alle Glieder der bürgerlichen Gesellschaft, verbinden sich, ihre Gewalt gegen denjenigen zu vereinigen, der das Recht eines Andern antastet. Diese Gesellschaft ist also, wenn es irgend eine Bedingung möglicher Sicherheit giebt, die Bedingung zur Sicherheit des Lebens. Die zweite aus jener bedingten Selbstpflicht erfolgende Pflicht ist: Erwerbung von Geschicklichkeiten und Kenntnissen, durch die wir uns Nahrung und Bequemlichkeit verschaffen können. Da wir, wie sich im Naturrecht zeigen wird, kein Recht haben von Andern zu fodern, daß sie uns ernähren sollen,

und wir eine vollkommene Pflicht (gegen Andere) verletzen würden, wenn wir sie dazu zwingen wollen, so müssen wir uns die Mittel verschaffen, das von Andern mit ihrer Bewilligung zu erhalten, was wir brauchen, um nicht zu verhungern und bequem leben zu können. Diese Mittel aber sind: Geschicklichkeit und Kenntnisse, mit welchen wir die Bedürfnisse der Andern befriedigen können. Da diese nun von uns ebenfalls nicht fodern können, daß wir ihre Bedürfnisse befriedigen sollen, so müssen sie, um Vortheil von unsern Arbeiten zu erhalten, die Bedingungen eingehen, unter welchen wir ihnen diese Vortheile zugestehen wollen; wir haben also auf diese Art Gelegenheit, das von Andern mit ihrer Bewilligung zu erhalten, was wir von ihnen haben wollten, aber nicht fodern durften.

30.

Die erste unbedingte äußere Pflicht ist diese: Verhindre keinen an der Ausübung seiner Pflichten, d. h. seine Freiheit dem Gesetz gemäs anzuwenden.

Beweis.

Das Gegentheil kann als allgemeines Gesetz nicht einmal gedacht werden. Das Gebot: es soll jeder den Andern an Pflichterfüllung hindern, hieße so viel, als: es ist Pflicht, keine Pflicht ausüben zu lassen; ist also Widerspruch.

Anmerkung.

Diese Pflicht kann schlechthin unbedingt, absolut vollkommen heißen, weil gar keine Ausnahme gegen dieselbe

selbe denkbar ist. Denn sowohl die Ausnahme zum Vortheil der Neigung, als die Ausnahme zum Vortheil der Pflicht widerspricht sich selbst. Die Maxime: ich will aus Pflicht Andere an Erfüllung der Pflicht hindern, heißt so viel als: ich will aus Achtung für das Gesetz gegen das Gesetz handeln. Um so mehr muß die Maxime, aus bloßer Neigung Andere an Erfüllung ihrer Pflichten zu hindern, ein Widerspruch gegen allen gesetzmäßigen Gebrauch der Freiheit seyn. Sie würde nichts anders sagen, als: ich will meine Freiheit anwenden, um Andere von Erfüllung des Gesetzes abzuhalten. Da ich, wo es bloß auf das Gesetz ankömmt, mich eben so gut an die Stelle des Andern, und ihn an meine Stelle setzen kann, indem sein Gesetz kein anderes als das meinige ist, so hieße das eben soviel, als zu sich selbst sagen: ich will meine Freiheit anwenden, mich von Erfüllung des Gesetzes abzuhalten, oder: das Gesetz aufheben, welches eben verboten ist.

31.

Nimm keinem Andern das Leben.
Dies ist die zweite unbedingte äußere Pflicht.

Beweis.

Das Leben ist die allgemeinste Bedingung zu Ausübung der Pflichten. Nun würde die Maxime, aus welcher folgen sollte, die angegebene Pflicht sey keine vollkommne Pflicht, also lauten: Jeder kann aus bloßer Neigung, und bloß, weil es ihm beliebt, den Andern ums Leben bringen. Da diese Maxime aber selbst verwerflich ist, indem sie gegen die Pflicht streitet Andere an Erfüllung ihrer Pflichten zu verhindern, so ist das Gegentheil Pflicht, d. h. es ist

Pflicht und zwar vollkommene Pflicht, Andern das Leben nicht zu nehmen.

Anmerkung.

Auch diese Pflicht leidet keine Ausnahme, nicht einmal zum Vortheil der Pflicht überhaupt, und ist also schlechthin unbedingt. Das heißt, ich habe nie die Pflicht einem Andern das Leben zu nehmen. Denn es giebt keine Pflicht, um welcher willen ich diese Pflicht (den Andern nicht zu tödten) übertreten wollte, die höher, und gleichsam absoluter wäre, als diese selbst, weil es in dem was absolut und schlechthin unbedingt ist, keine Grade giebt. Man hat daher, nicht einmal in dem Fall, wenn man durch die Willkühr und Absicht eines Andern (eines Räubers und Mörders) in Lebensgefahr gebracht wird, die Pflicht, diesen umzubringen, damit man sein eigenes Leben erhalte. Denn die Vertheidigung meines Lebens ist zwar eine unbedingte innere Pflicht, und ich darf mich nicht selbst umbringen, aber ich darf doch mein Leben hingeben, um nicht pflichtwidrig zu handeln, ja ich soll dieses, d. h. es ist Pflicht. Eben deswegen aber ist es nicht schlechthin pflichtwidrig, sich umbringen zu lassen, ob es gleich immer die vollkommenste Pflicht bleibt, alles (was nicht pflichtwidrig ist) anzuwenden, um das Leben zu erhalten. Da aber diese Vertheidigung nur so lange pflichtmäßig ist, als sie keiner vollkommneren Pflicht entgegen ist, so schließt die Pflicht sich zu vertheidigen, nicht die Pflicht, den Andern umzubringen, in sich, sondern sie steht unter dieser, d. h. sie wird von dieser eingeschränkt; es ist also nur so lange Pflicht sein Leben zu vertheidigen, als man keine absolute Pflicht dadurch verletzt. Man hat also nie die Pflicht es darauf anzulegen, daß der Andere umkomme.

Auch das hält die Prüfung nicht aus, was einige Moralisten sagen; daß die Selbstpflicht oder die innere Pflicht, über der äußern, daß die vollkommne innere Pflicht höher, als die vollkommne äußere sey. Die Pflichten sind nie einander ganz gleich, sie mögen collidiren wie sie wollen; und wären sie auch einander ganz gleich, so könnte doch der Umstand, daß ich (d. h. ein Mensch) das Pflichtentragende Subjekt bin, wenn der Andere (der Angreifende) auch ein Mensch ist, gar nichts in Ansehung der Pflicht entscheiden. Denn in Ansehung der Pflichten sind zwei Menschen congruente Größen, jeder ist dem andern gleich und ähnlich; es giebt schlechterdings kein Moment auf der Seite des Einen, was dem Andern fehlte. Aber die Pflichten sind im Collisionsfalle nie einander ganz gleich. Denn es findet sich immer noch dieser Unterschied, daß die Eine eine bejahende (positive) Pflicht, und die andere mit ihr collidirende eine verneinende (negative) Pflicht ist, und da geht, wenn alles übrige einander vollkommen gleich ist, die letztere der erstern vor. So ist die Pflicht, mein Leben zu erhalten, eine bejahende, die Pflicht, dem Andern das Leben nicht zu nehmen, eine verneinende Pflicht. Gesetzt also, daß alle andere Umstände einander gleich wären, so gienge die verneinende Pflicht vor, d. h. ich soll nicht tödten, sondern mich lieber tödten lassen.

Was das Recht hierüber ausmacht, davon wird im Naturrecht die Rede seyn; so wie das moralische Paradoxon, daß es unter Umständen scheinbar Pflicht wird, Andere zu tödten, z. B. einem Soldaten, einem Scharfrichter, in der praktischen Anthropologie aufgelöst werden soll.

Alles Auffallende des Satzes, daß man nie die Pflicht habe, den Andern zu tödten, sondern daß es eine absolut vollkommne Pflicht sey, das Leben des Andern zu schonen, kömmt theils von unsrer Eigenliebe und von dem Eigennutze her, man wünscht, sich und das Seinige, selbst durch den Tod des Angreifenden sichern zu können, theils daher, weil daraus zu folgen scheint, man dürfe einen Angriff auf unsere Person und Güter nicht einmal mit Lebensgefahr des Angreifers ausschlagen. Dies folgt aber gar nicht. Wir dürfen alles thun, vorzüglich unsere Person und unser Leben zu vertheidigen (denn die Vertheidigung der Güter leidet allerdings durch die Pflicht gegen Andere manche Einschränkung) und die Vertheidung des Lebens, sie werde so weit getrieben als sie wolle, ist immer pflichtmäßig. Nur das wäre pflichtwidrig, wenn der Vertheidiger die direkte Maxime faßte, den Angreifer zu tödten. Man kann und soll sich mit Schwerdt und Schießgewehr vertheidigen, und man ist rein vor dem Gerichtshof der Pflicht, wenn der Angreifer, der es auf unser Leben abgesehen hatte, das seinige bei unsrer Vertheidigung verliert; denn er fällt in eine Lebensgefahr, die er sich selbst zubereitet hatte, und mag seinen Tod vor seinem eigenen Gewissen verantworten. Immer bleibt es aber absolute Pflicht, den Angreifer nicht vorsätzlich zu tödten, und vollkommene äußere Pflicht die Selbstvertheidigung so einzurichten, daß der Andere zwar außer Stand gesetzt werde, uns Unrecht zu thun, aber so wenig als möglich in Gefahr komme, getödtet zu werden.

32.

Die erste unvollkommne äußere Pflicht ist diese: **Befördre, so viel du kannst, daß Andere ihre**

ihre Pflichten erfüllen, d. h. ihre Freiheit dem Gesetze gemäs anwenden.

Beweis.

1) Daß dies Pflicht sey. Das Gegentheil kann als allgemeines Gesetz zwar gedacht aber nicht gewollt werden, denn das Gesetz hieße also: kein Mensch befördere, daß Andere die Pflicht erfüllen.

2) Daß es unvollkommne Pflicht sey. Weil eine Ausnahme zum Vortheil der Neigung davon gemacht werden kann; indem die Unterlassung nicht vollkommen pflichtwidrig, d. h. gegen eine vollkommene Pflicht ist.

Anmerkung.

Aus dieser Pflicht folgen sehr viele äußere unvollkommene Pflichten, deren Erfüllung den Reiz des menschlichen Lebens ausmachen. Die Pflicht, Unmündige zu erziehen, oder die Erziehung; Unwissende zu unterrichten; Irrende zu belehren; Fehlende zurecht zu weisen; Verzweifelnden zur Besinnung zu verhelfen; Scheintoden das Leben zu retten; das lebendig Begraben zu verhüten; Kranke zu heilen; zu verhüten, daß Andere nicht in Affekten, Leidenschaften oder Krankheiten verfallen, die ihnen die Ueberlegung entweder auf eine Zeit, oder gar auf Lebenszeit nehmen könnten; Traurende aus ihrem Kummer zu reißen; in der Freude Ausschweifende zur Selbstbeherrschung zu ermahnen, und viele andere, die zwar unter verschiedenen Rubriken der äußern unvollkommenen Pflichten aufgestellt werden können, aber im System deswegen unter diese Rubrik kommen, weil

sie

sie hier am begreiflichsten sind, und die meiste Würde zeigen.

33.

Eine Pflicht wird verlezt, wenn man das Gegentheil derselben thut. Eine bejahende Pflicht wird also verlezt, wenn das unterlassen wird, was das Gesetz gebietet; eine verneinende aber, wenn das gethan wird, was das Gesetz verbietet.

34.

Eine Pflicht heißt höher als eine andre, wenn das Befolgen der Einen ein Widerspruch gegen die andere ist, das Befolgen der andern aber jener nicht widerspricht.

35.

Collision der Pflichten heißt der Fall, wo es Pflicht ist eine Pflicht zu verletzen.

Die Collision der Pflichten kann also nur dann vorkommen, wo man eine Pflicht zu befolgen hat, deren Unterlassung pflichtwidrig ist, und wo die Befolgung jener Pflicht nothwendiger Weise, d. h. so, daß es der Mensch nicht ändern kann, mit Verletzung einer andern Pflicht verbunden ist. Wenn z. B. der Sohn den Vater des Hochverraths anklagen müßte.

36.

Die formale Regel bei Collision der Pflichten ist diese, daß die höhere Pflicht befolgt, und die niedere verlezt werde.

Diese Regel ist selbst eine Pflicht und zwar eine vollkommne Pflicht, denn das Gegentheil widerspricht sich.

37.

Die materialen Regeln bei Collision der Pflichten aber, welche ebenfalls Pflichten sind, sind folgende:

38.

Die erste: die negative unbedingte Pflicht ist die höchste von allen, nnd geht daher im Collisionsfalle allen andern vor, nämlich der positiven unbedingten, der negativen bedingten, und der positiven bedingten.

Erläuterung.

Es ist keine höhere Pflicht denkbar, als diese: verhindere die Ausübung der Pflicht nicht, sie geht daher selbst der allgemeinsten positiven: übe Pflichten aus, vor, denn man kann wohl sagen: ich will keine Ausübung der Pflicht hindern, und, da ich nicht anders kann (da Collision ist) lieber keine ausüben, als: ich will Pflichten ausüben, ob ich gleich nothwendiger Weise (da Collision ist) dadurch sogar das Gesetz, als die Quelle aller Pflicht, verletze.

Ohne

Ohne Rücksicht auf Pflicht, und bloß vom Handeln und Unterlassen verstanden, heißt die erste Regel also: ich will unterlassen, damit ich nicht zu handeln brauche, und das ist denkbar; die zweite aber heißt: ich will handeln, damit ich nicht zu unterlassen brauche; und das ist Widerspruch oder Plattheit, denn es heißt: ich will handeln, damit ich handle.

39.

Die zweite: Die positive unbedingte Pflicht geht, mit Ausnahme der negativen unbedingten, allen andern im Collisionsfalle vor, denn sie ist die nächste nach jener, und höher, als alle die andern.

Erläuterung.

Die positive unbedingte Pflicht heißt: wende die Freiheit gesetzmäßig an, so oft du kannst, nur in dem einzigen Falle nicht, wenn die Anwendung gesetzwidrig wäre. Die Maxime der negativen bedingten Pflicht aber, welche die nächste nach der positiven unbedingten ist, ist diese: wende die Freiheit nicht an, wenn das Gesetz dir die Anwendung derselben untersagt, und auch nicht einmal die Neigung dich zu Anwendung derselben bestimmt. Die Befolgung der ersten Maxime widerspricht nun der letzten nicht, wohl aber widerspricht die Befolgung des Gegentheils der letzten, der Befolgung der ersten, und dieser Fall würde entstehen, wenn die angegebene Collisionsregel unrichtig wäre.

40.

Die dritte: die negative bedingte Pflicht geht der positiven bedingten im Collisionsfalle vor.

Erläuterung.

Die Maxime der negativen bedingten Pflicht ist so eben angegeben worden. Die Maxime der positiven bedingten ist diese: ich will Freiheit anwenden, da die Anwendung derselben dem Gesetz gemäs ist, ob ich die Anwendung gleich unterlassen, und schon aus bloßer Neigung unterlassen dürfte. — Collidiren daher beide Pflichten, so ist die Befolgung der ersten kein Widerspruch gegen die zweite; die Befolgung der zweiten aber ist ein Widerspruch gegen die erste.

41.

Der Umstand, daß von zwei collidirenden Pflichten die Eine eine innere, und die zweite eine äußere ist, trägt entweder gar nichts zu pflichtmäßer Auflösung der Collision bei, oder, wenn man dies ja behauptet, so geht die äußere Pflicht der inneren vor.

Erläuterung.

Gewöhnlich ist zwar die Entscheidung der Moralisten in diesem Collisionsfalle anders, und zwar der angegebenen gerade entgegengesetzt, indem man unter gleichen Umständen demjenigen immer den Vorzug giebt, welchen man das handelnde, oder das Pflichttragende Subjekt nennt; allein es entsteht nach dieser Entscheidung

dung ein seltsamer Widerstreit der Pflichten und Pflicht, tragenden gegen einander. „Meine Pflicht, d. h. die Pflicht gegen mich selbst, sagt man, geht der Pflicht gegen einen Andern im Collisionsfalle vor.„ Die Gründe von dieser Behauptung sind sehr verschieden und mannichfaltig; sie können hier unmöglich angeführt und geprüft werden. Aber das verdient Bemerkung, daß jeder Mensch sich selbst zu dem Mittelpunkt seiner Handlung zu machen, sich selbst als den Pflichttragenden anzusehen berechtigt und verpflichtet ist, wenn irgend einer dieses Recht und diese Pflicht hat. Daher kann gar nicht ausgemacht werden, welches dann die äußere und welches die innere Pflicht, welches also die zu befolgende und welches die zu verletzende sey. Sagt mir dieser Moralist: meine Pflicht ist die innere und geht vor, weil sie die meinige ist, und ich bin verpflichtet, die deinige zu verletzen; so kann ich ihm mit gleicher Gründlichkeit antworten: meine geht vor, weil sie die meinige ist, meine ist also die innere Pflicht, welche du vorziehen, und deines ist die äußere, die du verletzen sollst; denn wer heißt dir dann, gerade dich als das Subjekt der inneren Pflichten anzusehen; ich bin ja auch ein Subjekt der inneren Pflicht, die meinige ist ja auch eine innere Pflicht. Dein Grundsatz heißt ja nur: die innere Pflicht geht der äußeren vor; nicht aber: die Pflicht des Moralisten geht der Pflicht des Nichtmoralisten vor. Wohlan! meine Pflicht ist die innere, die deinige ist die äußere, du mußt also die meinige der deinigen vorziehen.

Es ist überhaupt in die Lehre von den Pflichten und Rechten dadurch etwas Irrung gekommen, daß man vorausgesetzt hat, das innere welches bei der Untersuchung vorkömmt, sey entweder ein Merkmal an

dem

dem Gesetz oder an der Person des Handelnden. Allein keines ist der Fall; sondern das innere ist Eigenschaft der Handlung oder des Vermögens zu handeln, d. h. der Freiheit. Innere Freiheit, oder innere Handlung ist diejenige, bei welcher der Handelnde selbst der Gegenstand ist, auf welchen gewirkt wird; äußere Handlung oder Freiheit ist diejenige, die auf einen außer dem Handelnden vorhandenen Gegenstand wirkt. Eben das Gesetz bestimmt durch eben das Gebot oder Verbot die äußere und die innere Freiheit, und eine Handlung die innerlich pflichtwidrig ist, ist dies auch äußerlich, d. h. es ist mir eben so verboten auf einen Gegenstand außer mir so zu wirken, daß meine Handlung ein Widerspruch gegen das Gesetz ist, als es mir verboten ist, auf mich selbst (auf den innern Gegenstand) so zu wirken, daß meine Handlung ein Widerspruch gegen das Gesetz ist. Ich soll mich nicht umbringen, und soll Andere nicht umbringen, weil der Todtschlag eine Handlung ist, die mit dem Gesetz in Widerspruch steht.

Man kann sehr lange und sehr gründlich über Pflichten sprechen, ehe man den Unterschied zwischen innrer und äußerer Pflicht in die Untersuchung aufnimmt. Denn die Unterscheidung der Pflichten in innere und äußere macht zwar, daß das Raisonnement weniger abstrakt wird, und leichter auf vorkommende Fälle angewandt werden kann, allein daraus folgt noch gar nicht, daß diese Unterscheidung überhaupt in der Lehre von den Pflichten wesentlich wäre. Denn der Begriff von Pflicht ist ganz bestimmt, auch vor der Unterscheidung in äußere und innere Pflichten, und es kann aus dem Begriff von Pflicht, die Lehre von Pflichten vollständig abgeleitet werden, ohne daß auf diese zufällige

Unterscheidung Rücksicht genommen wird. Pflicht — im Gegensatz mit dem Rechte, welches eine gesetzmäßige Einschränkung der Freiheit ist — ist gesetzmäßige Anwendung der praktischen Freiheit. Es kömmt dabei gar nicht darauf an, ob die Freiheit, welche gesetzmäßig angewandt oder eingeschränkt wird, mich oder einen Andern zum Gegenstand hat, d. h. ob sie innere oder äußere Freiheit ist. Es ist daher für die Pflicht selbst ganz einerlei, ob sie innere oder äußere Pflicht ist; genug, daß es pflichtwidrig ist die Freiheit so anzuwenden, daß diese Anwendung mit der Foderung des Gesetzes in Widerstreit kömmt. — Da nun die Metaphysik der Sitten eigentlich von allem Zufälligen so viel als, ohne das Raisonnement gar zu schwer und subtil zu machen, möglich ist, abstrahiren soll, so könnte in dieser Wissenschaft, sogar die Unterscheidung zwischen innrer und äußerer Pflicht weggelassen werden, ohne daß sie etwas an Vollständigkeit und Bündigkeit verlöhre. Und dennoch müßte die Lehre von Collision der Pflichten, welche eine Hauptlehre in der ganzen Moral ist, in jener Wissenschaft vollständig abgehandelt seyn.

Soll indessen doch eine Regel von der Collision zwischen innrer und äußerer Pflicht angegeben werden, so ist es diese, daß die äußere Pflicht der inneren vorgeht, weil — bei vollkommen gleichen Umständen — die äußere Pflicht die negative, die innere aber die positive seyn muß, und diese der erstern jederzeit nachsteht.

So viel, mein Freund, als Beispiel von der Metaphysik der Sitten, oder der reinen Moral. Sie heißt

des

deswegen rein, weil bei dem Beweis, ob eine gegebene Handlung pflichtmäßig oder pflichtwidrig sey, auf gar nichts von Zweck, von Absicht, oder von Nutzen welcher zu erreichen wäre, Rücksicht genommen wird; sondern die ganze Entscheidung geht nach dem Begriffe von Pflicht, oder, wenn Sie wollen, nach dem Gesetze: du sollst die Freiheit nicht anwenden, wenn ihre Anwendung gegen das Gesetz, und sollst die Anwendung derselben nicht unterlassen, wenn diese Unterlassung gegen das Gesetz ist, fort. Es wird alles aus Begriffen erwiesen, und immer nur geschlossen: weil das Gegentheil falsch ist, so ist die angegebene Behauptung wahr.

Ich weiß nicht, ob meine Behandlung einiger Sätze aus dieser Wissenschaft den Beweisen die Evidenz gegeben hat, deren sie fähig sind, und ich zweifle so gar daran, daß ich hierzu im Stand war, aber das weiß ich, daß die Metaphysik der Sitten eine Wissenschaft ist, deren Sätze an Evidenz den Sätzen der Geometrie nichts nachgeben werden. Wie der Raum etwas ist, was so hell vor uns steht, daß wir alles an demselben unterscheiden können, so ist das Bewußtseyn des moralischen Gesetzes ein Factum des inneren Bewußtseyns, welches an Klarheit der Anschauung des Raums gleich kömmt. Vielleicht war es eine Folge der Einfachheit aller Beweise aus der Metaphysik der Sitten, daß so viele scharfdenkende Philosophen für nöthig fanden, diese nackten Beweise vorüberzugehen, und andere zu suchen, welche schon durch das äußere Ansehen von Fremdheit die Tiefe des Grundes verriethen, aus welchem sie hervorgesucht worden waren. Vielleicht glaubte man, es müsse sich mit der Moral verhalten, wie mit der Geometrie, wo man die durch empirische Uebereinanderlegung gefundene Gleichheit der Figuren,

nicht als Beweis ihrer Gleichheit ansehen kann, und deswegen zu künstlichen, schweren und verwickelten Beweisen übergeht. Wäre es wirklich mit der Moral also, so wäre es recht, gleichsam mit Vorsatz zu übersehen, daß alle Pflichten aus einem gemeinschaftlichen Stamme hervorwachsen, wie die Aeste eines Busches, und in die Erde nach einer gemeinschaftlichen Wurzel nachzugraben. Allein dies ist nicht der Fall mit den Pflichten. Kein Philosoph kann einen andern Beweis von dem Pflichtmäßigen und Pflichtwidrigen geben, als der gemeine Mann, ob jener gleich deutlich denkt, was dieser, zwar klar vielleicht, aber doch undeutlich ahndet. Das Bewußtseyn des moralischen Gesetzes, welches gemeiniglich das moralische Gefühl genannt wird, ist der Grundsatz der Moral, sie sey von dem Philosophen als ein wissenschaftliches Gebäude auf dasselbe errichtet, oder sie werde durch die Urtheilskraft des gemeinen Mannes, regellos an dasselbe angehängt.

Diese Wissenschaft und das Naturrecht ist die Hauptwissenschaft der Philosophie in mehr als Einer Hinsicht. Denn erstlich gehören sie weiter keiner Wissenschaft an, als der Philosophie, und zweitens hat diese selbst der andern, ihr nicht anschließend angehörenden Wissenschaften, nur darum nöthig, damit sie gleichsam das Gebäude der Moral und des Naturrechts regelmäßig und in Sicherheit aufführen kann. In Sicherheit nämlich vor dem Skepticismus, welcher vorgiebt beweisen zu können, daß es keinen einzigen von Inhalt richtigen Satz in der menschlichen Erkenntniß gebe, auf welchem eine nothwendiger Weise wahre Behauptung gegründet werden könne, und regelmäßig, damit sie das Gebäude, das einer durch alle Ewigkeit bestehenden Dauer fähig ist, auch mit aller erfoderlichen

Kunst

Kunsteinsicht und Geschicklichkeit zusammensetze. Hierzu ist ihr vorzüglich die Logik behülflich, welche nichts anders ist, als die Lehre, wie man Kenntnisse zusammenfügen, d. h. aus einander herleiten oder folgern soll.

Aber auch um deswillen verdienen beide genannte Wissenschaften als die vornehmsten unter allen philosophischen Wissenschaften angesehen zu werden, weil sie, wiewohl jede auf ihre Art, die einzige für alle Fälle zureichende Antwort auf die Frage geben: wie kann der Mensch das höchste Gut entweder erreichen, oder sich doch wenigstens demselben nähern? Diese Frage ist, genau genommen ganz einerlei mit der Frage: wie kann der Mensch glücklich werden? denn es wird auf diese Frage geantwortet: dadurch daß er sich des Glückes würdig macht. Und wenn nun weiter gefragt wird, wie man sich aber des Glückes würdig mache; so erhält man zur Antwort: durch gesetzmäßige Anwendung und Einschränkung der Freiheit, d. h. durch treue Erfüllung der Pflichten und durch Heiligshaltung des Rechts.

Mit dieser Antwort wird derjenige vollkommen zufrieden seyn, welcher einsieht, von was für großem Inhalt die Frage sey: wie soll ich es anfangen, daß ich glücklich werde, daß ich zu allen Zeiten glücklich sey? Diese Frage enthält ganz etwas anders, als was die anmaßlichen Philosophen für das Leben beantworten zu können glauben, indem sie uns ihre abgedroschenen, in fremde Lumpen gehüllte Kraftsprüche als Regeln zur Glückseligkeit vorhalten. „Schicket euch in die Zeit, sagen sie; heulet mit den Wölfen, wenn ihr unter ihnen seyd; singt dessen Lied, dessen Brod ihr eßt; sorget zu-

erst für euch, und dann für Andere; lebet, und lasset leben; die Liebe fängt von sich selbst an; eine Hand wäscht die andere; das Hemde ist näher als der Rock; nehmt's mit der Moral nicht so genau." Diese Lehren vorgeblicher Weisheit sind wahre Irrwische, welche den Menschen in den Eigennutz führen, und ihn zuletzt im Laster umkommen lassen. Kein Räuber ist gehenkt, kein Mörder gerädert worden, der diese Maximen nicht befolgt hätte, und nur darum der Obrigkeit in die Hände fiel, weil er entweder nicht konsequent genug war, oder nicht Kräfte genug hatte, diese Maximen ganz auszuführen. Denn er hätte eigentlich die Ordnung der Dinge umkehren, alles, was seinem Eigennutz — seiner Sorge für sein Glück, im Weg stand, niederwerfen, und durch Mord und Cabale die Welt verheeren sollen, die thöricht genug war, es nicht zu machen, wie Er, und ungerecht genug, der Sorge für sein Bestes Hindernisse entgegenzusetzen.

Nie, mein Freund, werde ich überzeugt werden, es daß ein anderes, nie fehlendes und immer in unsrer Gewalt befindliches Mittel zu den Glück giebt, als: strenge Befolgung der Pflicht, und Heilighaltung des Rechts. Nur durch gesetzmäßige Handlungen leiten wir den Segen auf unser Haupt herab, der in den Gang der Welt gelegt ist; nur durch Erfüllung des Gesetzes können wir zeigen, daß wir Bürger der Welt sind, daß wir Antheil an ihrer Gesetzgebung haben, und des Vortheils der Regierung genießen müssen.

Dreizehnter Brief.

Die Sätze der Metaphysik der Sitten haben die Evidenz, die ihren Beweisen eigen ist, großentheils dem Umstande zu danken, daß nichts in diese Beweise aufgenommen zu werden braucht, was bloß wahr wäre, sondern die Wahrheiten, aus welchen gefolgert wird, sind wahr und nothwendig. Das Factum der unbedingten Foderung des moralischen Gesetzes ist ein im Bewußtseyn sich mit Nothwendigkeit ankündigendes Factum. Aber auch noch ein anderer Grund kömmt hinzu, welcher der Evidenz dieser Beweise nicht wenig günstig ist, nämlich dieser, daß der ganze Begriff von Pflicht bloß aus drei an sich sehr klaren Begriffen zusammengesetzt ist, aus dem Begriff: unbedingtes Gesetz, praktische Freiheit, und Anwendung der Freiheit. Denn schon der vierte Begriff, der noch als Merkmal zu dem Begriff von Pflicht hinzu kömmt, nämlich: dem Gesetz gemäße Anwendung ist zusammengesetzt aus dem Begriff von Gesetz und Anwendung, und also kein neuer.

Aus eben diesen Gründen ist zu hoffen, daß auch das Naturrecht eine Wissenschaft von großer Evidenz seyn werde. Der Begriff von Recht, welcher die Grundlage zu diesem wissenschaftlichen Gebäude ausmacht, ist eben so rein und eben so einfach, als der Begriff von Pflicht, indem die Grundmerkmale desselben mit dem Begriff: unbedingtes Gesetz, praktische Freiheit, und Einschränkung der Freiheit erschöpft sind, und das vierte Merkmal, daß die Einschränkung der Freiheit dem Gesetze gemäs seyn müsse, ist ebenfalls kein neuer Begriff, sondern nur aus zweien von den Grundbegriffen zusammengesetzt.

Ich sage Ihnen nichts, mein Freund, von dem zufälligen Interesse, welches man gegenwärtig an Bearbeitung dieser Wissenschaft nimmt; ich brauchte nicht einmal zu erinnern, daß das Naturrecht eine der Hauptwissenschaften in dem Systeme der Philosophie ist, sondern ich dürfte nur erwähnen, daß es Wahrheiten enthält, die auf das Handeln unmittelbaren Einfluß haben, um Ihre Aufmerksamkeit, die ohnehin der Wahrheit auch ohne alle Nebenrücksicht huldigt, auf den Vortrag einiger in das Naturrecht gehörenden Sätze, zu leiten und festzuhalten.

I.

Recht ist die dem Sittengesetz angemessene Einschränkung der praktischen Freiheit.

Unter Sittengesetz wird hier weiter nichts verstanden, als das in der Vernunft und vermittelst derselben im Begehrungsvermögen (im Willen) gegründete Gesetz, den Widerspruch zu vermeiden.

Bei

Bei dem Begriff von Freiheit aber wird noch unerörtert gelassen, ob mehrere Dinge vorhanden sind, auf welche mit dieser Freiheit gewirkt wird, oder nicht, ob also die Freiheit bloß eine innere oder eine äußere sey.

Wegen der Parallele mit der Pflicht kann man auch sagen, Recht sey gesetzmäßige Einschränkung der Freiheit, wiewohl dieser Ausdruck Mißverstand verursachen kann, indem gesetzmäßig gar oft so viel als pflichtmäßig heißt, Pflichtmäßigkeit der Einschränkung der Freiheit aber, d. i. die durch das Gesetz (als positive Pflicht) gebotene Einschränkung der Freiheit etwas ganz andres ist, als Gesetzmäßigkeit der Einschränkung. Diese ist das Recht selbst, jene kömmt vor, wenn wir das Recht geltend machen (es ausüben) oder ruhen lassen, (es nicht ausüben.) Die Ausübung des Rechts ist entweder pflichtmäßig oder pflichtwidrig, das Recht selbst ist keines von beiden, den es steht gar nicht unter, sondern es steht neben der Pflicht. Man kann eben sowohl sagen, die Ausübung gewisser Pflichten (der unvollkommenen) sey rechtsmäßig oder rechtswidrig, als man sagen kann, manche Ausübung des Rechts sey pflichtmäßig oder pflichtwidrig. Recht und Pflicht stehen beide unter dem Vernunftgesetz, weiter haben sie keine nothwendige Beziehung auf einander.

2.

Rechtmäßigkeit kömmt der Handlung eines Menschen nur dann zu, wenn sie die praktische

Freiheit einschränkt, und wenn diese Einschränkung mit dem Gesetze nicht in Widerspruch steht.

Pflicht, d. h. Anwendung der Freiheit kann also nie rechtmäßig genannt werden, wenn man bestimmt spricht, ob es gleich gewisse Pflichten giebt, deren Ausübung, wie schon bemerkt ist, rechtmäßig oder unrechtmäßig seyn kann. So ist die Ausübung einer unvollkommnen äußeren Pflicht z. B. der Wohlthätigkeit unrechtmäßig wenn der Wohlthäter dadurch das Recht eines Andern verletzt. Gesetzt er war ein Schuldner von diesem, und jetzt hat er mit aller Mühe gerade so viel zusammengebracht, als er nöthig hat um den, vielleicht schon längst verflossenen Termin nachzuholen. Dazu kömmt noch, daß er sehr wenig oder gar keine Hoffnung hat, so viel Geld in Kurzem wieder zusammenzubringen, daß er sich also durch Verschleuderung dieser Summe auf lange Zeit unfähig macht, seine (vollkommne) Pflicht gegen den Gläubiger (welcher ein Recht zu diesem Gelde hat) zu erfüllen. Gleichwohl verschenkt er dies Geld an einen Nothdürftigen, der ihm unterwegs begegnet. Hier ist der Fall, daß die Ausübung einer unvollkommenen Pflicht rechtswidrig ist, weil dadurch das Recht eines Andern gekränkt wurde.

3.

Unrechtmäßig heißt eine Handlung alsdann, wenn sie die praktische Freiheit einschränkt, und diese Einschränkung ein Widerspruch gegen das Gesetz ist.

4.

Aeußeres Recht heißt die gesetzmäßige Einschränkung der praktischen Freiheit eines Andern.

Aeußeres Recht würde, nach der Analogie mit der äußeren Pflicht, Einschränkung der äußern Freiheit d. h. des Vermögens auf Andere zu wirken seyn. Es gäbe daher ein zweifaches äußeres Recht, nämlich Einschränkung meines Vermögens auf Andere zu wirken, und Einschränkung des Vermögens Anderer, auf mich zu wirken. Da aber der erstere Begriff des äußern Rechts in dem Naturrechte von keinem Nutzen ist, und die Untersuchung bloß subtiler machen würde, ohne sie richtiger und brauchbarer zu machen, so wird unter dem äußern Rechte nur Einschränkung der praktischen Freiheit Anderer verstanden.

Da überhaupt die Untersuchung über die innern Rechte zwar keine unrichtigen und ganz leeren, aber doch keine fruchtbaren Sätze herausbringt, so bleibt sie hier weg. Jedoch soll der Begriff des inneren Rechtes angegeben werden. Es ist dieser:

5.

Inneres Recht heißt die gesetzmäßige Einschränkung der praktischen Freiheit des Einschränkenden.

6.

6.

Bejahendes äußeres Recht heißt die gesetzmäßige Einschränkung der Freiheit des Andern etwas zu thun. Negatives äußeres Recht heißt die Einschränkung der Freiheit des Andern etwas zu unterlassen.

Bejahendes äußeres Recht ist also Reaction gegen eine Handlung des Andern. Verneinendes äußeres Recht ist Verhinderung der Unterlassung des Andern.

Die Begriffe von bejahendem und verneinendem Rechte überhaupt, so wie von bejahenden und verneinenden inneren Rechten werden übergangen.

Man kann das bejahende Recht auch ein positives, das verneinende ein negatives Recht nennen; allein der erstere Ausdruck könnte Mißverstand veranlassen, indem man unter einem positiven Rechte gewöhnlich ein solches versteht, welches der Mensch nicht als bloßer Mensch, nicht als bloßes Subjekt des Sittengesetzes hat, sondern ein Recht, das ihm als Bürger eines Staats durch den Willen des Gesetzgebers zukömmt. Daher die positive Rechtswissenschaft. Die Vertheidigung gegen den Angriff eines Räubers oder Mörders ist ein Beispiel von äußerem bejahenden, und die mit Gewalt verbundene Einkassirung einer Schuld ist Beispiel von einem äußeren verneinenden Rechte.

7.

Zwangsrecht heißt das Recht die praktische Freiheit Anderer einzuschränken. Diese Einschränkung

kung ist nur durch Anwendung physischer Kräfte möglich. Da nun jedes äußere Recht zugleich ein Zwangsrecht ist, so ist jedes äußere Recht gesetzmäßige Einschränkung der Freiheit Anderer durch physische Kräfte.

8.

Vollkommnes äußeres Recht heißt gesetzmäßige Einschränkung der Absicht Anderer, widerrechtlichen Gebrauch von ihrer äußeren Freiheit zu machen. Unvollkommnes äußeres Recht heißt gesetzmäßige Einschränkung des wirklich geschehenden widerrechtlichen Gebrauchs der äußeren Freiheit Anderer.

Anmerkung.

Sowohl das vollkommne als das unvollkommne äußere Recht ist ein Zwangsrecht, und der Gebrauch der physischen Kräfte bei Ausübung beider ist rechtmäßig.

9.

Die praktische Freiheit eines Andern aufheben heißt, sie so einschränken, daß der Andere dadurch verhindert wird sie rechtlich anzuwenden.

Die Einschränkung der Freiheit darf nicht mit der Einschränkung der physischen Kräfte des Andern verwechselt werden. Denn wenn auch diese so eingeschränkt werden, daß der Eingeschränkte dadurch unfähig wird ein ihm angethanes Unrecht

zu

zu verhüten, so schränkt diese Einschränkung doch sein Recht nicht ein. Bloß die Einschränkung des Rechts selbst ist widerrechtlich, und ist das, was Aufhebung der praktischen Freiheit genannt wird. Es ist sehr rechtmäßig einen Schuldner einzusperren bis er bezahlt, oder die Schuld durch Arbeit abverdient hat, ob dieser gleich durch Arrest verhindert wird, seine Obstbäume gegen Felddiebe zu beschützen.

10.

Grundsatz des äußeren Rechts.

Jede Einschränkung der praktischen Freiheit Anderer ist rechtmäßig, oder recht; wenn sie das Vermögen Anderer äußere Freiheit ebenfalls rechtmäßig einzuschränken, nicht aufhebt.

Beweis.

Dem Sittengesetze gemäs ist eine Handlung überhaupt, wenn sie als allgemeines Gesetz gedacht sich nicht selbst aufhebt, d. h. sich nicht widerspricht.

Nun kann die Einschränkung äußerer Freiheit d. h. des Vermögens Anderer auf Dinge außer sich nach Belieben zu wirken, sich nur dann als allgemeines Gesetz gedacht, widersprechen, wenn dieses Vermögen aufgehoben, d. h. so eingeschränkt wird, daß der Andere verhindert wird, eben so gegen jeden Andern zu handeln, als gegen ihn gehandelt wird.

Folglich ist nur diejenige Einschränkung der äußeren Freiheit Anderer unrechtmäßig, welche diese Freiheit aufhebt.

II.

Das erste vollkommne äußere Recht: Jeder hat das Recht, dem rechtswidrigen Zwange Anderer, Zwang entgegenzusetzen, oder: die Vertheidigung des Rechts ist rechtmäßig, ja sogar das absolute Recht selbst.

Beweis.

Das Gegentheil wäre Widerspruch. Ein Recht zu Begehung des Unrechts, es sey daß ich es gegen einen Andern begehe, oder daß ein Anderer dasselbe gegen mich begeht, ist ein Wort ohne Sinn. Absolut vollkommen, oder schlechthin unbedingt heißt dieses Recht deswegen, weil es durch nichts höheres weder begründet noch eingeschränkt ist.

Ein Recht (oder jedes andere Ding) heißt physisch veräußerlich, wenn es in unsern physischen Kräften steht, dasselbe hinzugeben, von uns weg zu thun, oder wenigstens keinen Gebrauch davon zu machen, wenn also die Vorstellung von Veräußerung desselben kein Widerspruch gegen unsre physischen Kräfte ist.

Moralisch oder ethisch unveräußerlich heißt etwas, wenn die Veräußerung oder der beständige Nichtgebrauch gegen die absolute Pflicht ist, wenn die Vorstellung davon der Veräußerung desselben

ein

ein Widerspruch mit dem Grundsatze der Moral ist.

Rechtlich unveräußerlich heißt etwas, wenn die Veräußerung oder der beständige Nichtgebrauch von Etwas gegen das absolute Recht ist, wenn die Vorstellung von Veräußerung desselben ein Widerspruch mit dem Grundsatze des Naturrechts ist.

Demnach ist das absolute Recht physisch, ethisch und rechtlich unveräußerlich. Denn es ist dem Menschen physisch unmöglich, dasselbe wegzugeben, indem es in seinem Denk- und Begehrungsvermögen gegründet ist, welches er, nicht weggeben kann ohne das Leben selbst wegzugeben, obgleich der beständige Nichtgebrauch des Rechts den physischen Kräften nicht widerspricht, und also diese, jedoch uneigentliche physische Veräußerung des Rechtes, denkbar ist. Aber moralisch unveräußerlich ist das Recht selbst deswegen, weil diese Veräußerung eine freiwillige Beförderung des Unrechts ist, denn ich verhüte nicht, daß Unrecht (gegen mich) ausgeübt wird, da ich dies doch könnte und sollte, wofern mich nicht eine höhere Pflicht abhält, welches aber nicht ist, wie in der Moral bewiesen wird.

Rechtlich oder juridisch unveräußerlich ist das absolute Recht deswegen, weil die Veräußerung, und schon der fortdauernde freiwillige Nichtgebrauch desselben, ein Widerspruch gegen das Recht selbst ist. Denn Recht ist Einschränkung der Freiheit, welche deswegen gesetzmäßig heißt, weil das Gegentheil von dieser Einschränkung gegen das Ge-

set

setz wäre. Nun ist Veräußerung oder gänzlicher Nichtgebrauch der Freiheit deswegen gegen das Gesetz, weil sie die gesetzwidrige Freiheit nicht einschränkt; folglich ist Veräußerung oder gänzliche Ruhe des Rechts ein widersprechender Begriff.

Es giebt also ein juridisch und moralisch unveräußerliches Recht, und das absolute äußere Recht, oder das Recht selbst, ist ein solches.

12.

Ein Recht heißt ursprünglich, wenn es dem Menschen zukömmt, aber durch Anwendung der praktischen Freiheit nicht erworben worden ist. Ein erworbenes Recht heißt dasjenige, was entweder bloß durch Anwendung der Freiheit oder doch nicht ohne einen Akt dieser Freiheit vorhanden seyn konnte. Ein abgeleitetes Recht ist ein Recht, welches durch bloße logische Folgerung als ein Recht erkannt werden kann. Urrecht aber heißt dasjenige, was sowohl die Bedingung zu Erwerbung, als auch die Bedingung (der Grund) zu Erkenntniß anderer Rechte ist.

13.

Das absolute Recht, oder das Recht, dem widerrechtlichen Zwange Anderer, Zwang entgegenzusetzen, ist ein Urrecht des Menschen, und zwar das einzige, weil es nicht mehrere geben kann.

Der Beweis ergiebt sich aus dem Begriffe des Urrechts als der Bedingung der Erwerbung und der Erkennbarkeit anderer Rechte.

14.

Das zweite vollkommne äußere Recht: Jeder hat das Recht einem Angriffe auf sein Leben durch den Tod des Angreifenden zuvorzukommen, den geschehenen Angriff auf das Leben aber mit dem Tode des Angreifers abzuwenden.

Beweis.

Jeder hat das Recht einer widerrechtlichen Gewalt, Gewalt, und zwar hinlängliche Gewalt entgegen zu setzen, denn es wäre Widerspruch die Gewalt, welche entgegen zu setzen ist, nach einem andern Maasstabe, als nach dem Erfoderniſſe, d. h. nach der Größe der einwirkenden Gewalt zu bestimmen. Nun ist aber, der Voraussetzung zu Folge, die Gewalt des Angreifers die größte, die sich nur angeben läßt, denn sie vernichtet den Angegriffenen; also ist dieser berechtigt ebenfalls die größte Gegengewalt, d. h. die Zerstöhrung des Lebens dem Angreifer entgegenzusetzen. — Hierdurch wäre bewiesen, daß man das unvollkommene Recht habe, einen (geschehenen) Angriff auf das Leben durch den Tod des Angreifers auszuschlagen. Das Recht zu dem Leben ist aber nicht bloß ein unvollkommenes, sondern ein vollkommenes, d. h. schon die Absicht, welche der Angreifer auf mein Leben hat, ist widerrechtlich, denn die Absicht, welche offenbar ist, und eine solche wird vorausgesetzt, da von einem

nem Angriff die Rede ist, dessen Ausführung so eben vor sich gehen wird, ist von der wirklichen Anwendung der Gewalt nicht so verschieden, daß der Anzugreifende widerrechtlich urtheilte und handelte, wenn er den hereinbrechenden Augenblick vor den hereingebrochenen nimmt.

15.

Wer widerrechtliche Gewalt gegen einen Andern vorbereitet oder wirklich ausübt, der beleidigt diesen, der kränkt oder verlezt das Recht desselben.

16.

Entschädigung oder Schadenersatz heißt das, was dem Beleidigten so lieb ist, als die Beleidigung demselben Verdruß macht.

17.

Man leistet dem Andern Gewähr, wenn man seiner Willkühr (praktischen Freiheit) Mittel giebt, wie er sich durch physische Gewalt entweder gegen Verletzung seines Rechts (gegen widerrechtliche Angriffe) sichern, oder sich nach geschehener Verletzung entschädigen kann.

18.

Das dritte vollkommne äußere Recht: Jeder hat das Recht, von dem Andern Gewährleistung zu erzwingen.

Beweis.

Jede Einschränkung der Freiheit des Andern ist rechtmäßig, wenn sie nicht widerrechtlich ist, d. h. wenn sie die Freiheit des Andern, eben so zu handeln, wie gegen ihn gehandelt wird, nicht aufhebt. Nun ist der Zwang, der zu Gewährleistung angewandt wird, kein solcher, der die Freiheit des Andern so einschränkte, daß dieser verhindert wäre gegen Andere eben so zu handeln, d. h. der Zwang zur Gewährleistung hebt die Freiheit des Andern nicht auf; folglich hat jeder ein Recht, den Andern zur Gewährleistung zu zwingen. Das Recht ist aber ein vollkommenes, d. h. es darf sogar die Absicht: nicht Gewähr zu leisten durch Zwang vereitelt und die Weigerung durch Zwang überwunden werden, weil sonst ein Zwangsrecht gegeben wäre, bei welchem die anzuwendende Gewalt nach einem andern Maasstabe bestimmt würde, als nach der Erfoderniß; welches ein Widerspruch in diesem Rechte selbst seyn würde.

Anmerkung.

Es sind nur zwei Arten von Gewährleistung möglich. Man muß sich entweder so weit von dem andern entfernen, daß diese Entfernung im Raume der Grund der Sicherheit des Andern ist, oder man muß erklären, daß man jeden, auch mit noch so viel Gewalt ausgeübten Zwang, als rechtmäßige Folge der Beleidigung ansehen, und keiner gegen den Beleidiger ausgeübten Gewalt, Gewalt entgegensetzen wolle, d. h. man muß in eine bürgerliche Verfassung treten. Denn die bürgerliche Verfassung ist eben der Zustand der Menschen, in welchem

die

die Verletzung des Rechts eines Einzigen durch die Gewalt aller Andern gesichert wird. Jeder Mensch hat daher ein vollkommnes äußeres Recht, den Andern zu zwingen, daß er entweder seine Nachbarschaft verlasse, oder in eine bürgerliche Verfassung trete. Dies braucht aber nicht gerade eben die bürgerliche Verfassung (der besondere Staat) zu seyn, in welcher der Zwingende lebt, sondern es kann jeder andere Staat (jede andere bürgerliche Verfassung) seyn. Denn ob der Fall gleich denkbar ist, daß dieser Eintritt in eine bürgerliche Verfassung, was die Folge für die Sicherheit des Zwingenden betrifft, ebenfalls noch keine vollständige Gewähr wäre, indem der Staat, dessen Unterthan der Andere wird, vielleicht selbst die Rechte der Nachbarn verletzt, wie z. B. die Räuberstaaten; so ist doch hiebei zu merken, daß erstlich bei Bestimmung des Rechts niemals auf die Folgen gesehen, sondern daß das als rechtmäßig ausgegeben wird, was aus dem Princip des Rechts hergeleitet werden kann, und daß zweitens durch den Eintritt des Andern in einen Räuberstaat, das Recht des Zwingenden allerdings noch nicht ganz aufhört. Denn, ob Er selbst gleich dieses Recht bloß für seine Person nicht mehr ausübt, so hat doch der Staat, dessen Mitbürger Er ist, ein ähnliches Recht auf den Räuberstaat, und dieses Recht übt daher jener noch immer (wiewohl als Theil des Ganzen) mit aus. *)

*) Gewisse Rücksichten nöthigen mich, hier zu gestehen, daß ich auf den von mir angegebenen Begriff von Recht, zwar durch eine Analyse des Begriffs von äußerem Recht gekommen bin, welchen Kant in seinen Schriften hin und wieder gebraucht hat, daß ich aber, nachdem ich auch den Begriff von Pflicht so bestimmt hatte, daß er in die Nachbarschaft dieses Begriffs

Es giebt, außer den angegebenen noch viele vollkommne äußere Rechte, ob sie gleich in ihren Folgen weniger ausgebreitet, und überhaupt weniger wichtig sind. So ist z. B. das Recht auf das Eigenthum ein vollkommnes Recht, denn ich darf auch dem Anschlag der zum Raube meines Eigenthums gemacht wird, durch Zwang zuvorkommen. Allein ich höre nunmehr auf, die Rechte, die noch angeführt werden sollen, als vollkommne zu betrachten, indem ich andere an ihnen befindliche Merkmale gegenwärtig für wichtiger halte.

19.

Ein Recht heißt erworben, wenn es sich nicht denken läßt ohne einen Akt der praktischen Freiheit, welcher auch hätte unterlassen werden können.

So erwirbt man ein Recht auf einen todten Gegenstand, indem man denselben in Verwahrung nimmt; ein Recht auf die Dienstleistung eines Andern, wenn uns dieser durch einen Akt seiner Freiheit dieselbe giebt.

20.

Begriffs von Recht taugte, durchaus nur aus meinen Principien gefolgert habe, und an der Uebereinstimmung der in diesem §. angegebenen Behauptung, jeder habe ein Zwangs-Recht dem Andern die erwähnte Alternative vorzuschlagen mit dem, was Kant in seiner neuesten Abhandlung (zum ewigen Frieden) hievon sagt, ganz unschuldig bin. Ich möchte eben so wenig in den Anschein verfallen, als glaubte ich, mich der Principien dieses ungeheuren Denkers bemächtigt zu haben, als ich der Muthmaßung und dem Vorwurfe ausgesetzt seyn möchte, ich habe nur nachgeschrieben, was Kant gesagt hat.

20.

Es giebt nur zweierlei Hauptarten Rechte zu erwerben. Die Handlung nämlich (der Akt der Freiheit) wird entweder unter solchen Umständen vorgenommen, daß dadurch auf ein Rechte besitzendes Wesen weder mittelbar noch unmittelbar gewirkt wird, oder die Handlung ist von der Art, daß sie sich entweder ganz oder zum Theil auf ein Rechte habendes Wesen erstreckt. Dieser Unterschied ist von Folgen vorzüglich in Ansehung der Erwerbung der Rechte.

21.

Sache oder Ding heißt im Naturrecht alles, was auch nicht einmal die Anlage zur Vernunft hat, und also alles Rechts um deswillen ganz unfähig ist, weil ihm der Grund aller Rechte fehlt. Person heißt im Naturrecht ein Wesen, welches entweder Anlage zur Vernunft hat, oder dieses Vermögen gar schon anwendet.

22.

Sich eine Sache zueignen heißt beschließen, daß man den Gebrauch derselben jedem mit Gewalt versagen will, der sie gegen unsern Willen brauchen möchte.

Die Zueignung hat physische Gränzen. Jeder Einzelne ist physisch verhindert sich dasjenige zuzueignen, dessen Gebrauch er durch alle ihm zu Gebote stehende physische Kräfte dem Andern nicht verweh-

ren kann. Das nämliche gilt auch von ganzen Nationen. Was sie mit Aufbietung aller ihnen zu Gebote stehenden physischen Kräfte Andern nicht vorenthalten können, das können sie sich nicht zueignen. Daß die Zueignung dadurch sehr relativ wird, daß der Mann von körperlicher Ueberlegenheit, oder derjenige der durch Geistesgewandtheit sich den Gebrauch der Naturkräfte künstlich zueignet, indem er Gewehr u. d. gl. erfindet, sich mehr und andere Dinge zueignen kann, als der Schwache und Unbehülfliche, das thut nichts zur Sache. Ein Recht zuzueignen, gesetzt, daß ein einziger Mensch dasselbe hat, hat jeder Mensch, und das Recht hängt nicht von dem Umfange seiner Anwendbarkeit und Anwendung ab.

Die Zueignung hat auch moralische oder ethische Gränzen, man darf das nicht zueignen, was die Pflicht entweder überhaupt, oder unter besondern Umständen zuzueignen verbietet.

Ferner giebt es auch rechtliche oder juridische Gränzen der Zueignung; man darf nämlich das sich nicht zueignen, was ein anderes Rechte habendes Wesen, (eine Person, ein Mensch), sich schon zugeeignet hat.

§3.

Jeder Mensch hat das Recht sich Dinge zuzueignen. Dieses Recht ist ein unvollkommnes, allgemeines, nicht aber erworbenes sondern nur abgeleitetes Recht.

Beweis.

Beweis.

Die Zueignung ist eine Anwendung unsrer praktischen Freiheit, welche die Freiheit Anderer zwar einschränkt, aber nicht aufhebt; die Zueignung widerspricht also dem Grundsatze des Rechts nicht. Nun ist alles das recht, oder der Mensch hat zu demjenigen ein Recht, wodurch er die Freiheit Anderer nicht aufhebt, folglich hat der Mensch ein Zueignungsrecht.

Dieses Recht ist ein unvollkommnes, weil wir zwar dem Andern, der uns mit Gewalt an Ausübung desselben hinderte, Zwang entgegensetzen, seine Absicht aber, uns daran zu hindern, nicht mit Zwang rechtlich vereiteln können. Es ist ein allgemeines, weil es allen Menschen zukömmt; es ist kein erworbenes, weil gar keine Anwendung der Freiheit erfodert wird, dasselbe zu erlangen, aber ein abgeleitetes, weil es erwiesen (logisch abgeleitet) werden muß, und aus dem Urrecht des Menschen abgeleitet wird, indem die Behauptung, kein einziger Mensch habe ein Zueignungsrecht ein Widerspruch gegen das Urrecht des Menschen wäre.

Aus eben dem Grunde aber, daß dieses Recht ein allgemeines Recht ist, hat es eine rechtliche Gränze, und es ist rechtswidrig eine Sache sich zuzueignen, welche von einem andern der Rechte fähigen Wesen schon zugeeignet ist; denn man verletzt durch eine solche Ausübung des Zueignungsrechtes das Zueignungsrecht in einem Andern, welche Handlung ein Widerspruch ist. Es ist daher richtig, daß man nur herrenlose Dinge sich zueignen darf; denn die-

sen Nahmen führen die Dinge, welche noch nicht zugeeignet sind.

24.

Besitz eines Dinges heißt das physische Vermögen den Andern vom Gebrauch einer Sache auszuschließen.

Der Besitz heißt persönlich (personal) wenn die ausschließende physische Gewalt von derselben Person ausgeübt werden kann, welche das Recht hat, sie auszuüben. Der Besitz heißt mental (Besitz des bloßen Willens) wenn derjenige, der das Recht hat, Andere von dem Gebrauch der Sache auszuschließen, die ausschließende physische Gewalt nicht in Person anwenden kann.

Außer der bürgerlichen Gesellschaft giebt es keinen Mentalbesitz, denn da fehlt das physische Vermögen Andere von der besessenen Sache auszuschließen, ganz und gar, wenn man nicht selbst dasselbe anwenden kann. Im Staat aber dauert der Besitz fort, auch wenn demjenigen, der das Recht hat auszuschließen, das physische Vermögen dazu abgeht, weil der Staat den Besitz garantirt, und im Nahmen dessen, der das Recht hat Andere, auszuschließen, Andere von der besessenen Sache abhält. Wer außer dem Staate eine Sache verleihet, verliert den Besitz, denn der Andere ist nun im Stande, durch seine physischen Kräfte den Eigenthümer auszuschließen. Wer aber, im Staate, seine Sache verleihet, der bleibt im Besitz derselben, nämlich im Mentalbesitze, indem auf sein Ersuchen der Staat

die

die Sache dem mit Gewalt wieder nimmt, der sie geliehen hat und nicht gutwillig zurückgeben will.

25.

Eigenthum heißt eine Sache, die ein Mensch nach seinem Belieben brauchen kann und brauchen will.

26.

Es giebt rechtlicher Weise ein Eigenthum, d. h. jeder Mensch hat das Recht sein Eigenthum zu brauchen wie er will, und jedem Andern, der ihn im beliebigen Gebrauch des Eigenthums stöhren will, Gewalt entgegenzusetzen.

Beweis.

Die Anwendung der Freiheit auf Sachen ist nie widerrechtlich, es müßte denn eine schon eigenthümliche Sache eines Andern seyn; (welcher Fall aber hier ausgenommen wird,) weil dadurch nicht einmal Freiheit eingeschränkt, vielweniger aufgehoben wird. Nun hat der Mensch zu allem ein Recht, was nicht widerrechtlich ist; folglich hat der Mensch ein Recht mit seinem Eigenthume zu machen was er will.

Anmerkung.

Das Eigenthumsrecht ist ein erworbenes, und vollkommnes Recht. Das erste, weil es ohne einen besondern Akt der Freiheit nicht denkbar ist, indem es kein Eigenthumsrecht giebt wenn man sich keine Sache zugeeig-

eignet hat. Das zweite, weil ich schon der Absicht des Andern, dieses Recht zu kränken, Zwang entgegensetzen darf.

Das Eigenthumsrecht hat, die physischen Gränzen des Zueignungsrechts, indem ich nichts als mein Eigenthum brauchen und vertheidigen darf, wovon ich durch alle mir möglichen physischen Kräfte den Andern nicht ausschließen kann. Es hat ferner auch moralische Schranken, die aber gegenwärtig gar nicht in Untersuchung kommen. Es hat aber auch juridische Schranken und diese sind von zweierlei Art. Es ist erstlich ein widerrechtlicher Gebrauch des Eigenthums, wenn man die Rechte des Andern durch diesen Gebrauch kränkt, und zweitens ist es widerrechtlich einen Menschen, d. h. eine Person, die selbst Rechte hat, als Eigenthum zu gebrauchen. Denn etwas als Eigenthum brauchen, heißt, bei dem Gebrauche desselben bloß der Willkühr folgen, dasselbe erhalten oder zerstöhren, wie es nur immer beliebt. Eine solche Behandlung aber, mit einem Menschen vorgenommen, ist widerrechtlich, ist gegen das erste vollkommene Recht, gegen das Urrecht selbst.

27.

Der Akt der Freiheit, durch welchen ein Mensch sich etwas zueignet, heißt Occupation.

Zueignung findet nur da statt, wo ein Recht erworben wird, ohne alle Einwirkung auf die Freiheit eines Andern. Man occupirt also nur herrenlose Dinge, ob man gleich auch andere erwerben kann. Denn Occupation ist nur eine Art von Erwerbung.

28.

28.

Es ist weder physisch noch rechtlich unmöglich Dinge zu erwerben, die schon einen Eigenthümer haben, obgleich diese Art zu erwerben, nicht bloß nach den Regeln der Occupation beurtheilt werden kann, denn diese Erwerbungsart ist mit Einwirkung auf die Freiheit des Andern verknüpft, und hieraus entstehen neue Regeln.

29.

Versprechen heißt, dem Andern erklären, daß er eines von unsern Rechten als sein Eigenthum gebrauchen könne, wenn er wolle. Der Andere nimmt das Versprechen an, wenn er erklärt, daß er das übertragene Recht als sein Eigenthum gebrauchen wolle.

So lange die Erklärung des Andern noch nicht geschehen ist, ist ein bloßes Versprechen vorhanden. Wenn aber diese Erklärung erfolgt ist, so hört das Versprechen auf bloßes Versprechen zu seyn.

Es geht bei jedem Versprechen ein Recht an den Andern über. Dies ist ein so wesentliches Merkmal im Begriff des Versprechens, daß er ohne dieses Merkmal gänzlich leer und unbrauchbar ist, selbst im gemeinen Umgang. Eine bloße Willens-Erklärung ist kein Versprechen, denn man kann ja sogar den Willen erklären, daß man dem Andern etwas versprechen wolle; dies heißt nichts anders als: erklären, daß der Andere ein gewisses

Rechs

Recht von uns als Eigenthum erhalten solle, welches er freilich durch die bloße Willenserklärung noch nicht, wohl aber durch das Versprechen, wenn es geschieht und angenommen wird, erhält.

So giebt derjenige, der dem Andern, sein Pferd zu schenken verspricht, diesem das Recht, auf die Erfüllung dieses Versprechens zu hoffen, und ihn selbst von dem Verkauf oder dem anderweitigen Verschenken dieses Pferdes mit Zwang abzuhalten. Selbst das Versprechen, daß man dem Andern etwas versprechen will, giebt dem Andern, wenn er es annimmt, das Recht ein Versprechen von uns zu erzwingen. Und es ist in der That gar kein Versprechen denkbar, welches nicht in die Formel eingekleidet werden könnte: ich übergebe dir eines von meinen Rechten zu willkührlichem Gebrauch, d. h. als dein Eigenthum.

30.

Versprechen muß man halten, d. h. es ist widerrechtlich, den Andern in dem Gebrauche des Rechtes zu hindern, welches wir ihm als Eigenthum gegeben haben, und der Andere wendet gegen diese Hinderung Zwang mit Recht an.

Beweis.

Das Recht, welches der Versprechende durch sein Versprechen übergeben, und der Andere angenommen hat, ist Eigenthum dieses Zweiten, und kann, wie jedes Eigenthum, durch Zwang von dem Andern gefodert und vertheidiget werden.

31.

Ein Vertrag entsteht, wenn Einer dem Andern deswegen etwas verspricht, weil dieser ihm etwas verspricht.

Dieses: deswegen muß ja nicht übersehen werden, sonst entsteht zwar der Begriff von einem doppelten Versprechen, aber nicht von einem Vertrag. Wenn Einer zu dem Andern sagt: ich schenke dir mein Pferd, und dieser sagt: ich schenke dir meinen Hund; so ist der letztere verbunden, den Hund hinzugeben, wenn auch das Pferd in dem Augenblick, da es ihm überliefert werden soll, tod hinstürzt. Haben aber beide einen Vertrag geschlossen, so lauten die Worte so: ich gebe dir mein Pferd deswegen, weil du mir deinen Hund giebst; und: ich gebe dir meinen Hund deswegen, weil du mir dein Pferd giebst. Gesetzt es falle nun das Pferd in der Stallthüre (noch ehe der Andere es erhalten hat) so ist dieser nicht verbunden, den Hund hinzugeben, sondern er hat sogar das Recht, denselben zurückzufodern, wenn er schon übergeben ist. *)

32.

*) Es giebt keinen zweiseitigen Vertrag (pactum bilaterale) wenn man dies Wort in dem Sinn nimmt, welcher ihm gewöhnlich gegeben wird, oder jeder Vertrag ist zweiseitig, und also keiner einseitig. Will man von einseitigem und zweiseitigem Vertrag sprechen, so muß die Bedeutung, die diesen Begriffen in dem römischen Rechte zukömmt, beibehalten werden.

32.

Ein Vertrag muß gehalten werden, d. h. jeder von denen, welche den Vertrag geschlossen haben, hat ein Recht, den Andern zu Erfüllung seines Versprechens zu zwingen.

Beweis.

Ferner wird durch den angegebenen Begriff von Vertrag, welcher, so wie der angegebene Begriff von Versprechen, durch den gemeinen Sprachgebrauch gerechtfertigt wird, der Begriff von einem bedingten Vertrag keineswegs leer. Die Formel des Vertrags überhaupt oder des unbedingten, ist diese: Du erhältst deswegen ein Recht von mir als Eigenthum, damit (oder weil, denn dies macht keinen Unterschied) du mir eines von den deinigen giebst. Die Formel des bedingten Vertrags ist diese: Wenn du mir eines von deinen Rechten als Eigenthum giebst, so gebe ich dir eines von den meinigen als Eigenthum. Wenn ein bedingter Vertrag geschloßen ist, kann der Eine, ohne ein Recht zu verletzen, den Vertrag unerfüllt lassen. Es steht bei ihm ob er leisten will oder nicht. Leistet er nicht, nun so leistet der Andere auch nicht, und keinem geschieht Unrecht. Wenn aber ein unbedingter Vertrag, d. h. ein Vertrag überhaupt geschloßen worden ist, so kann jeder der Nichtleistung rechtlichen Zwang entgegensetzen. Verspricht der Autor ein Manuscript, und der Verleger ein Honorar, so steht es dem Autor nicht frei, ob er kein Manuscript geben, dafür aber auch auf das Honorar Verzicht thun will, sondern er ist rechtlich gehalten, das Manuscript zu geben. Und eben so wenig steht dem Verleger frei, kein Honorar zu geben, dafür aber auch kein Manuscript zu fodern. Es herrscht in den neueren Naturrechten in dieser Materie eine Unbestimmtheit der Begriffe, die kaum zu begreifen ist.

Beweis.

Das Recht, das jeder dem Andern im Versprechen gegeben hat, ist ein Eigenthum des Andern, und wird von diesem wie sein Eigenthum gehalten.

Zusatz.

Es entspringen aus dem Vertrag folgende Rechte:

1) Jeder Paciscent hat das Recht, den Andern zu Erfüllung seines Versprechens zu zwingen, abgesehen davon, ob er selbst das seinige erfülle.

2) Jeder Paciscent handelt widerrechtlich, wenn er dem Zwange des Andern Zwang entgegensetzt.

3) Jede Zumuthung, welche der Andere sich nicht gefallen lassen will, ist widerrechtlicher Zwang, z. B. wenn der Eine den Andern zwingen wollte, ihm seines Versprechens zu entledigen und Ersatz dafür anzunehmen. Dies darf er wohl vorschlagen, aber nicht erzwingen.

4) Kein Paciscent macht sich erst durch den Vertrag zum Ersatz des Schadens, welchen der Andere durch seine Schuld leidet, verbindlich, sondern er ist zu Schadensersatz wegen angethanen Unrechts ohnehin schon rechtlich verbunden, d. h. der Andere kann diesen erzwingen, schon vermöge seines Rechts überhaupt.

5) Jeder Paciscent ist also verbunden sein Versprechen zu halten, und keiner kann den Andern zwingen: entweder Schadensersatz anzunehmen, oder ihn auch ohne diesen seines Versprechens zu entbinden.

6) Ein Vertrag kann daher nur mit gegenseitiger Einwilligung aufgehoben werden.

Anmerkung.

Der Vertrag ist die allgemeinste Art von Erwerbung der Rechte. Es kann durch Vertrag alles erworben, und alles weggegeben werden, was rechtlich und physisch erworben und weggegeben werden kann. Jeder kann also durch Verträge erwerben, was er durch die physischen Kräfte, die ihm zu Gebote stehn, erwerben und vertheidigen kann, und wodurch er das Recht eines Andern nicht verletzt.

Das Zwangsrecht zu Erfüllung eines Versprechens und eines Vertrags, ist übrigens ein vollkommnes äußeres Recht, denn man kann der Absicht (dem Vorhaben) des Andern, das Versprechen nicht zu erfüllen, Zwang entgegensetzen. Ich darf z. B. demjenigen, der mir sein Pferd zu schenken versprochen hat, durch Zwang abhalten, daß er dies Pferd nicht erschieße; ich darf ihn zwingen, daß er dies Pferd entweder füttre oder mir auf der Stelle überlasse.

33.

Collision der äußern Rechte tritt dann ein, wenn jeder das Recht, welches er auf Einen und denselben Gegenstand hat, ausübt.

Wollte man, wie es gewöhnlich geschieht, den Begriff von Collision der Rechte, dem Begriffe von Collision der Pflichten nachbilden, so wäre ersterer dann vorhanden, wenn die Ausübung des Einen Rechts nothwendig mit Verletzung eines andern verknüpft ist. Da aber eben dies der Fall ist, wo das Recht nicht ausgeübt werden darf, weil die Ausübung desselben widerrechtlich wäre, so ist dieser Begriff von Collision ein widersprechender Begriff.

Collision der Rechte kann eintreten bei Ausübung des Zueignungsrechts. Jeder Mensch hat das Recht sich Dinge zuzueignen, und also auch das Recht, sich denselben Gegenstand zuzueignen, welchen der Andere sich zueignen will. Jeder läuft nach dem Gegenstande, beide kommen zu gleicher Zeit an, beide ergreifen ihn zu gleicher Zeit.

Ferner ist Collision der Rechte in dem oft angeführten Fall vorhanden, da zwei im Schiffbruch Verunglückte sich auf demselben Balken retten wollen.

34.

Die Regel zu Entscheidung im Collisionsfall ist folgende: Jeder kann dem Andern nach Vermögen an Ausübung seines Rechtes verhindern, keiner aber darf dem Andern verwehren sein Recht auszuüben.

Beweis.

Jeder Zwang, der die Freiheit des Andern nicht mehr einschränkt, als dieser die ihm entgegenwirkende Freiheit einschränken kann, ist rechtlich erlaubt. Dieser Fall aber ist vorhanden, so lange man nur negativ wirkt, den Andern abzuhalten. Jeder Zwang aber ist widerrechtlich, wenn er die Freiheit des Andeen positiv einschränkt, d. h. wenn der Andere abgehalten wird, das zu thun, was der Eine thut.

Es ist also im Collisionsfalle alles rechtlich erlaubt, was von der Beschaffenheit ist, daß beide es thun können. Beide dürfen daher den Balken anfassen, an sich ziehen, und sich auf denselben zu schwingen suchen. Wer aber dem Andern verwehren will, das zu thun, was Er selbst thut, der handelt widerrechtlich. So wäre es widerrechtlich, Hand an den Andern zu legen, seine Hände vom Balken loszureißen oder gar abzuhauen. Zerhauen des Balkens selbst aber ist nicht widerrechtlich, denn er ist keines Menschen Eigenthum, es darf also so viel davon zugeignet werden, als man ohne ein Recht zu verletzen sich zueignen kann.

Gewöhnlich sagt man, daß im Collisionsfalle mein Recht darum dem Rechte des Andern vorgehe, weil es mein Recht ist. Allein damit wird nichts entschieden. Wer ist denn das Ich, dessen Recht sein Recht ist; jeder ist ja das Ich. Aber dieser Satz hat gar oft auch den logisch und juristisch unrichtigen Sinn, daß das Recht des Andern, und die von ihm unternommene Ausübung desselben

ben, für ein Unrecht erklärt wird, welches er an dem Andern begehe, und es wird diesem daher das Recht eingeräumt, jenem thätlich zu widerstehen. Das ist aber ganz irrig. So lange der Eine weiter nichts thut, als daß er sein Recht ausübt, handelt der Andere widerrechtlich, wenn er jenen daran stöhrt. Sobald aber der Eine die Gränzen der Ausübung seines Rechts überschreitet, greift er an, und der Andere vertheidigt sich rechtlich, d. h. er setzt dem widerrechtlichen Zwange des Andern, rechtmäßigen Zwang entgegen, welches aber kein bloßer Collisionsfall mehr ist.

35.

Der Zustand, in welchem Collision der Rechte eintritt, d. h. der Zustand in welchem der Ausübung eines Rechtes physisch, aber nicht widerrechtlich entgegengewirkt wird, heißt **Feindschaft.**

36.

Der Zustand, in welchem durch physische Kräfte **mehr** gewirkt wird, als der bloß rechtmäßige Widerstand erfodert, heißt **Krieg.**

Krieg muß weder mit bloßer Feindschaft noch mit bloßer Vertheidigung verwechselt werden, und wird auch im gemeinen Leben wirklich von beiden unterschieden, indem es ja auch Vertheidigungskriege giebt. Man vertheidigt sich, wenn man der unrechtmäßigen Gewalt des Andern widersteht. Man ist in Feindschaft, wenn man der rechtmäßigen Gewalt des Andern widersteht. Man ist im

Krieg, wenn man mehr, als rechtmäßige Gewalt von demselben leidet, und mehr als rechtmäßige Gewalt gegen ihn ausübt. Setzt man ihm bloß rechtmäßige Gewalt entgegen, so ist dies kein Krieg, sondern Vertheidigung. Dies findet selbst auf den Zustand der Staaten gegen einander seine Anwendung, wiewohl man ziemlich geneigt ist, jede zwischen diesen ausgebrochene Feindseligkeit Krieg zu nennen. Gemeiniglich ist es freilich Krieg, aber doch läßt sich das Gegentheil auch denken, und es dürfte eigentlich nicht Krieg führen heißen, wenn ein Staat sich bloß vertheidigte. (durch Vestungen und Armeen, die aber nie über die Gränze des Landes kommen, und keine feindlichen Vestungen einnehmen dürften; denn dies ist schon mehr, als bloße Vertheidigung.)

Jeder Krieg, in dem bestimmten Sinne dieses Wortes, ist daher widerrechtlich, denn das Mehr was zu dem bloßen Recht hinzukömmt ist nicht recht, und folglich widerrechtlich.

Da aber das Recht sich zu beschützen und zu vertheidigen ein vollkommnes äußeres Recht ist, und sogar die Absicht des Andern uns anzugreifen mit Zwang rechtlich zurückgehalten werden darf; da ferner jeder nur selbst Richter darüber ist, ob das was er thut, innerhalb der Gränzen der Vertheidigung geschieht, oder diese Gränzen überschreitet: so ist es schwer, wo nicht gar unmöglich, zu entscheiden, erstlich ob eine ausgebrochene Feindseligkeit ein Krieg, oder nur eine gegenseitige Vertheidigung ist, und zweitens, ob beide Partheien in ihrer Vertheidigung zu weit gehen, und also widerrechts

rechtlich handeln. Daher erfodert eines Theils die Achtung gegen die Wahrheit, und andern Theils die gute Meinung, welche man jedem Menschen, und eben deswegen auch jedem Staate schuldig ist, daß man sein Urtheil über die Rechtmäßigkeit oder Unrechtmäßigkeit einer ausgebrochenen Feindseligkeit, zurückhalte, und dieselbe so lange, von beiden Seiten für rechtlich möglich, d. h. nicht für schlechterdings widerrechtlich halte, als es nicht gegen alle Gesetze des Denkens ist, einen Schritt, welchen die eine Parthei thut, mit den Gesetzen des Rechts vereinigen zu können.

Den Anfang der Feindseligkeiten, z. B. das Ausrücken in Feindesland, zu einer Zeit, da dieser vielleicht noch nicht einmal gerüstet ist, kann man ebenfalls nicht für schlechterdings widerrechtlich erklären, weil, wie gesagt, das Recht, sich zu schützen, ein vollkommnes Recht, und also schon die Ueberzeugung, daß der Andere gewiß angreifen werde, ein Rechtsgrund ist, ihn zu zwingen, daß er den Angriff unterlasse, und Gewähr leiste.

* * *

So viel, mein Freund, von den Sätzen des Naturrechts. Genug, wie ich glaube, um Ihr Interesse an dieser Wissenschaft zu vergrößern. Das Naturrecht ist eine in jedem Betracht der Nachbarschaft mit der Moral sehr würdige Wissenschaft, und gehört sogar als Theil zur Metaphysik der Sitten, wenn man dies Wort in einer weitern Bedeutung nimmt. Ich habe mir Mühe gegeben den Begriffen Bestimmtheit, den Beweisen

Evidenz zu geben. War ich in beiden nicht glücklich genug, so liegt die Schuld an meinem Unvermögen, nicht aber an der Wissenschaft, denn diese ist ganz gewiß evidenter als Moral und Geometrie, wenn sie von Meisterhand bearbeitet wird.

Diese Trockenheit, diese Kürze in der Darstellung, die Zurückweisung aller Theilnahme, welche der Inhalt der Sätze aus der Moral und dem Naturrecht bei allen Menschen ohne Unterschied findet, und die Verbannung aller rednerischen Einkleidung, die ich angewandt habe, schien mir nothwendig, da es bei der Untersuchung bloß auf Wahrheit, und eben so wenig auf erhabene, als auf nützliche Wahrheit ankam. Die Wahrheit bedarf keines Schmuckes; sie ist in ihrer Nacktheit nicht schändlich. Wohl aber kann Rednerprunk der Wahrheit und der Moralität des Menschen schädlich werden, wenn der Gegenstand moralischer Natur ist, und die Begriffe unbestimmt sind. Denn die sittlichen Begriffe liegen dem Handeln gar zu nahe, und die denkende Vernunft ist mit der handelnden zu innig verwandt, als daß ein Mensch, der sich entwöhnt hat, nach bloßen Empfindungen zu handeln, nicht allenfalls seinem widerstrebenden Bewußtseyn einige Gewalt anthun, und selbst nach einem irrigen Begriff von Pflicht und Recht handeln sollte. Daraus entsteht aber natürlicher Weise Verletzung von beiden, und der Handelnde wird späterhin gewiß mit Reue gewahr, daß er, indem er nach unbestimmten Begriffen handelte, bei dem besten Vorsatz, alles recht gut zu machen, doch von der Bahn des Rechts und der Pflicht abweicht. Wenn es daher bloß thöricht ist, daß man sich bei Untersuchung der Wahrheit überhaupt, noch einer andern Rücksicht überläßt, und sich noch von etwas anderm leiten läßt, als von der

Wahr-

Wahrheit selbst, so ist es pflichtwidrig und thöricht zugleich, bei Aufsuchung moralischer Wahrheiten sich nach irgend etwas andrem zu richten, als nach dem, was unmittelbar gewiß ist, und nach dem Satze des Widerspruchs folgt. Der glänzende und rednerische Vortrag aber, der insgemein die Folgerungen überspringt, und die Resultate willkührlich mit den Gründen zusammenhängt hat mehr als die trockne, wissenschaftliche Darstellung, Inconsequenz und Irrthum zu fürchten, und deswegen ist es Pflicht, von den Vorzügen des erstern entweder gar keinen Gebrauch zu machen, oder sie doch nicht eher zu benutzen, als bis man durch die peinlichste Accurateſſe in der Bestimmung der Begriffe und Folgerung aus denselben sich und den Leser vor Gefahr des Abweichens vom Wege gesichert hat. — Ich will dabei nicht einmal erwägen, daß der Anblick des bloßen inneren Zusammenhangs der Wahrheit einer Wissenschaft auch Gegenstand eines Wohlgefallens ist, daß es auch eine wissenschaftliche Eleganz giebt, welche in Ausschließung des Fremdartigen, und Zusammenverkettung des Gleichartigen besteht, und daß — was doch sehr wichtig ist — die moralische Wahrheit desto stärker auf das Gemüth wirkt, je einfacher sie dargestellt ist. Lesen Sie Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, und lesen Sie einen der berühmten französischen Kanzelredner. Die letztern reißen hin und betäuben; der Vortrag des erstern aber geht still in den Leser hinein, erregt zuerst bloß kalten Beifall, späterhin Bewunderung und Erstaunen, und endlich ergreift er die Seele und schließt ihr eine Welt auf, die wie aus lauter Sonnen zusammengesetzt ist. Der Glanz ist ungewöhnlich, doch blendet er nicht, und der Leser empfindet, daß er in dieser Welt wohl eigentlich zu Hause sey. Und doch herrscht in dem ganzen kleinen Buche eine Einfachheit und Tro-

ckenheit in der Darstellung, die selbst in Wolfs Ontologie nicht größer angetroffen wird.

Jedoch ist nicht zu leugnen, daß diese Pünktlichkeit in Bestimmung der Begriffe und in Beweisen, nur bei den ersten Sätzen der Moral und des Naturrechts, von unerlaßlicher Nothwendigkeit ist; denn wenn die Untersuchung nur die dem gemeinen Verstande schon näher liegende Anwendung jener Sätze betrifft, so verhütet dieses genannte wohlthätige Talent, daß die Denkkraft nicht so leicht aus ihrer einmal betretenen Bahn weiche, und selbst die Verirrung kann, wenn man sich schon den niedrigsten Resultaten genähert hat, bei weitem nicht so beträchtlich werden, als wenn man gleich beim Anfange eine falsche Direction nimmt. Deswegen kann der Vortrag in der angewandten Moral, oder praktischen Anthropologie, zu welcher ich jetzt komme, schon etwas freier seyn, ob er gleich um deswillen die Prüfung nach logischen Regeln nicht zurückweisen darf.

Vierzehnter Brief.

Ich wüßte der praktischen Anthropologie keinen passendern und bedeutendern Nahmen aus unsrer Sprache zu geben, mein Freund, als die Benennung von Tugendlehre. Denn in der That ist dies der Inhalt der praktisch-anthropologischen Sätze. Es sind Anweisungen, wie man in den verschiedenen Lagen des menschlichen Lebens die Tugend ausüben kann. Diese Anweisungen selbst aber sind wissenschaftlich, denn sie sind gefolgerte Sätze, und finden ihren Beweis in der Einrichtung der menschlichen Natur. Das Wort Tugend aber ist eines der vieldeutigsten Worte in der ganzen Sprache, und muß sehr wohl bestimmt werden, wenn die Lehren der Tugend, die zum Theil aus dem bloßen Begriff der Tugend hergeleitet werden, die Menschen im Handeln nicht irre führen, sondern sie mit den unabänderlichen Foderungen ihres Gewissens in Uebereinstimmung erhalten soll.

Tugend ist, wie Sie gesehen haben, zuerst der Heiligkeit entgegengesetzt. Ein heiliges Wesen ist sich keiner Abweichung von dem Sittengesetze bewußt; ein tugendfähiges Wesen verliert bei der Abweichung von dem Gesetz seine Tugendfähigkeit nicht. Das heilige Wesen ist Gott; tugendfähige Wesen sind die Menschen. Vom Gesetz abweichen heißt aber, noch andern Bewegungsgründen im Handeln folgen, als dem Gesetze selbst. Tugend ist also, im strengsten und reinen Sinne des Worts, das Verharren in dem Vorsatze, und in der Ausführung des Vorsatzes, immer nur um des Sittengesetzes willen zu handeln. Das heißt also; nicht nur dem Gesetze gemäs zu handeln, sondern diese Handlungen auch aus keinem andern Grunde zu thun, als deswegen, weil sie dem Gesetze gemäs sind. Nur in Befolgung dieser Maxime kann der Mensch ganz sicher seyn, daß er nicht gegen das Gesetz handeln wird; denn alle anderen Triebfedern, mögen sie auch noch so oft mit dem Gesetz übereinstimmen, und mögen noch so häufig gesetzmäßige Handlungen hervorbringen, können irre leiten, d. h. sie können zu Handlungen bestimmen, welche dem Gesetz nicht nur nicht gemäs, sondern sogar gegen das Gesetz sind. So kann die Maxime, fremdes Elend zu mildern, weil einem der Anblick desselben wehe thut, selbst da, wo sie befolgt wird, gesetzwidrige Handlungen hervorbringen; noch mehr aber kann sie dann, wenn sie wegfällt, diese zu Folgen haben, indem nun kein Grund mehr vorhanden ist, warum man die Nothdurft unterstützen sollte. Handelt man hingegen aus bloßer Achtung gegen das Gesetz, und räumt der Maxime des Mitleids gar kein Ansehen ein, so fallt das Mitleid weg, wenn es will, und der Handelnde wird sich doch fremder Noth erbarmen; denn „es ist der

Wille

Wille des Gesetzes“ sagt er bei sich selbst, „daß der Wohlhabende den Armen unterstütze.“

In dem Bewußtseyn der strengen und unbedingten Foderung des Sittengesetzes, und noch mehr, in dem Bewußtseyn, daß er bloß aus Achtung gegen dieses Gesetz handle, und dabei alle andere Bewegungsgründe entbehren könne, empfindet nun der Mensch seine Unabhängigkeit von der ganzen Natur, selbst von dem Sinnenreize, welchem er in seiner eigenen Person unterworfen ist. Er empfindet seine transcendentale Freiheit; er findet sich in einer Welt, wo ein Gesetz herrscht, das er sich selbst giebt, und wo kein Wesen dem Gesetze der Andern anders gehorcht, als nur um deswillen, weil dies sein eigenes Gesetz ist. — Diese Idee ist erhaben, ist wonnevoll; sie ist aber auch fein und fodert einige Uebung im Denken, wenn sie festgehalten werden soll. Das Sittengesetz ist ein Gesetz aus einer Welt, von deren Daseyn man nur im Augenblick einer ächt moralischen Handlung unmittelbar überzeugt ist; und nur diese Ueberzeugung schaft dem Raisonnement des Philosophen, welcher den Faden des Sittengesetzes folgend, auch durch Schlüsse sich in diese Region erheben kann, eine sichere Grundlage. Kein Wunder, daß die Wahrheiten, welche auf solchen Voraussetzungen ruhen, etwas ungewöhnliches an sich haben, zuweilen wohl gar als ersonnen und erkünstelt erscheinen. Sie sind aber weder das eine noch das Andere. Das Bewußtseyn des moralischen Gesetzes selbst ist nothwendig, ist absolut nothwendig, und läßt uns daher keinen gegründeten Zweifel gegen seine Realität übrig, so geneigt wir auch zu Zeiten seyn möchten, die Unbegreiflichkeit desselben etwas unbequem zu finden, und auf einen Augenblick anzunehmen, die Wand, durch welche wir nicht

dringen können, sey nicht wirklich vor uns, sondern nur ein Geschöpf unsrer Phantasie.

Schon lange geht daher das Bestreben der Menschen dahin, das Sittengesetz, das uns zu hoch zu stehen scheint, zu uns herab zu ziehen, damit wir es von allen Seiten betrachten könnten, damit wir doch einsehen könnten, warum es vorhanden sey? was man denn eigentlich mit Befolgung desselben bezwecke? ob es denn wirklich andem sey, daß dieses Gesetz keine Ausnahme verstatte? Kurz man hat das Sittengesetz, das auf den Menschen unmöglich ganz zu passen schien, für demselben gleichsam zurechtschneiden wollen, damit doch die Tugend etwas begreifliches werde, und damit der Mensch doch aus Gründen erfahre und einsehen könne, wie weit er verbunden sey demselben zu gehorchen, unter welchen Bedingungen er aber den Gehorsam gegen dasselbe ohne das Gesetz selbst zu verletzen, ablehnen könnte.

Es ist an diesem Gedanken etwas, was nicht zu verwerfen ist, aber das Unternehmen ist so groß, und so wichtig, daß man sich demselben beinahe nur mit Zittern unterziehen kann. Das Gesetz fodert von Wesen die nur der Tugend fähig sind, die sich der Uebertretung des Gesetzes, wenigstens aus der Vergangenheit her bewußt sind, unbedingten Gehorsam, Befolgung zu aller Zeit; es fodert Heiligkeit. Gleichwohl ist die Vergangenheit nicht mehr in unsrer Gewalt, wir können, wie es scheint, das Geschehene nicht ungeschehen machen, das Gesetz ist also schon übertreten, es ist gebrochen; die Foderung des Gesetzes ist ihrem ganzen Umfange nach nicht mehr zu erfüllen; denn zu der ganzen Zeit, für welche das Gesetz unbedingten Gehorsam fodert, gehört auch die Vergangenheit, und die ist in

der

der Abweichung vom Gesetze hingebracht worden. — Ist mit diesem ehemals geschehenen Abfall alles verlohren, ist der Mensch, der Einmal abtrünnig war, auf immer von dem Gesetze entbunden? ist er dadurch zwar der Belohnungen des Gesetzes verlustig, doch eben deswegen auch frei von den Forderungen desselben geworden?

Diese Fragen müssen beantwortet werden können; man kann die Beantwortung derselben nicht mit dem Vorwand von der Unbegreiflichkeit des Gesetzes selbst abweisen. Ein unbegreifliches Factum, wenn es dafür mit Nothwendigkeit erkannt wird, läßt sich der Mensch gefallen, aber was auf dieses Factum Bezug hat, muß eben deswegen aus demselben erklärbar seyn, und begreiflich gemacht werden können. Da scheint es nun allerdings, daß das Gesetz dem Vorwurf nicht entgehen werde, es habe, nach Art der Kaufleute etwas vorgeschlagen, und müsse, um mit den Menschen übereinzukommen, etwas herablassen. Der Mensch lasse dafür auch etwas von seinen Neigungen nach, und so kämen dann beide in der Mitte zusammen. Das Resultat dieses Handels wäre alsdann folgendes: der Mensch gesteht zwar ein, daß er dem Gesetz unterworfen ist, allein das Gesetz erkennt auch die Schwäche, oder vielmehr die Bedürfnisse der menschlichen Natur, und bequemt sich, da zu schweigen, wo diese mit Ungestümm fodern, zufrieden, daß es dafür ein andermal den Entschluß allein bestimmt. Tugend wäre also Einsicht in die erlaubten Ausnahmen von dem Gesetze, und Weisheit bestände in der Geschicklichkeit dem Gesetze dann zu folgen, wann die Nichtbefolgung desselben unrecht, es aber da zu verlassen und auf die Seite zu stellen, wo dies nicht absolut gegen den schuldigen Gehorsam ist.

Eine richtige Verfahrungsart, wenn das Gesetz nur allgemein, wenn es nicht absolut allgemein, wenn es nicht schlechthin Gehorsam verlangte. Da aber dieses ist, so ist alles Feilschen mit demselben Thorheit und Verkehrtheit, und die Ueberzeugung, daß sich noch ein Mittelweg zwischen unbedingter Befolgung und Nichtbefolgung des Gesetzes finden lasse, ist selbst gegen das Gesetz, denn sie kann die Mutter der unsittlichsten Handlungen werden.

Demungeachtet bin ich überzeugt, daß alle Fragen, deren Antwort der Mensch nicht entbehren kann, um als ein denkendes und überlegendes Wesen dem Gesetz einen Vernünftigen Gehorsam zu beweisen, beantwortlich sind; ob ich gleich nie auf den Irrweg zu gerathen hoffe, bei Beantwortuug derselben etwas von der Strenge des Gesetzes herabzuzwingen, sondern glaube, daß man gerade die Unverletzlichkeit desselben zugestehen und vertheidigen muß, wenn man der Tugend eines Erleuchteten den rechten Pfad anweisen, und seine Zweifel heben will, wie der Zweifel eines Mannes von Verstand gehoben werden muß. Ich will dies hier versuchen. Ich will Ihnen zeigen, daß man der Einsicht und dem Verstande nicht zu entsagen braucht, wenn man dem Herzen, d. h. dem Sittengesetz folgen will, und daß dem Entschluß des Weisen, das Gesetz zum einzigen Führer seines Lebens zu machen, kein Einwurf im Weg stehe, den er mit Erröthen als unauflösbar anerkennen, und mit dessen Anerkennung er gestehen müsse, daß er dem Gesetze des Denkens untreu werde, indem er dem Gesetze des Handelns folge. Ich möchte Ihnen, mit Einem Worte, zeigen, worin die Tugend des Erleuchteten bestehe? und was für Mittel in der Gewalt des Menschen sind, der fest an seiner Tugend bleiben will?

Tugend nenne ich, zum Behuf anthropologischer Untersuchungen, die Ueberzeugung, daß die Befolgung des Sittengesetzes keine Ausnahme leide; daß die Befolgung dieses Gesetzes der sichere und einzige Weg zur Glückseligkeit, auch dann sey, wenn der Handelnde, diese zu erlangen, ganz unbekümmert ist; das Bestreben diese Ueberzeugung auf deutliche und bestimmte Begriffe zurückzuführen, und überhaupt alles anzuwenden, daß die Befolgung des Sittengesetzes dem Handelnden zur Fertigkeit werde.

Ich habe diesen Begriff von Tugend absichtlich so gefaßt, wie er hier steht, weil ich lieber wollte, daß er deutlich und klar sey, als daß er die möglichste Präcision habe. — Was nun die beiden erstern Erfoderniße zur Tugend betrifft, die Ueberzeugung nämlich, daß das Sittengesetz ohne Ausnahme zu befolgen, und daß die Befolgung desselben die einzige Bedingung zu Erlangung der Glückseligkeit sey, so halte ich dafür, daß das, was ich bisher, und hauptsächlich im zehnten und eilften Brief dieses Bandes hierüber anzuführen Gelegenheit hatte, und was ein gedrängter Auszug aus Kants Critik der praktischen Vernunft ist, nebst der Lectüre und dem Studium dieses Werkes selbst, hinreichen werde, Sie von der Zulässigkeit und Unentbehrlichkeit dieser Merkmale in dem Begriffe der Tugend zu überführen, oder vielmehr, Ihre schon vorhandene Ueberzeugung zu befestigen. Was aber die dritte Bedingung zur Tugend betrifft, das Bestreben, diese Ueberzeugung auf bestimmte Begriffe zu bringen, so halte ich nicht für überflüssig, Ihr Forschen nach diesen zu Gunsten Ihrer eigenen Sittlichkeit aufzusuchenden Wahrheiten, auf die Bahn zu bringen, auf welcher diese, sich nicht so ganz leicht darbietenden

Wahrheiten zu suchen sind, indem ich weiß, daß sie auf einen sehr schmalen und noch ziemlich unbetretenen Weg gesucht seyn wollen.

Ich rechne dahin die gesammten Religionswahrheiten, d. h. die Wahrheiten, welche das Verhältniß des Menschen zu Gott überhaupt, besonders aber das Verhältniß des fehlenden Menschen zu Gott, betreffen. Man kann weder einen guten Entschluß fassen, noch denselben nach deutlichen Begriffen rechtfertigen, wenn man über diese Angelegenheit der Menschheit nicht richtige Begriffe hat, und der tugendhafteste Lebenswandel steht in Gefahr, für blinde Frömmelei erklärt zu werden, wenn der Rechtschaffene sich nicht mit hellen Religionsbegriffen zu vertheidigen versteht.

Was endlich das vierte Requisit betrifft, so rechne ich dahin das Bestreben über Angelegenheiten der Menschen, über das gegenwärtige Leben, über den Posten, auf welchem ein jeder von uns in der menschlichen Gesellschaft steht, richtig zu denken, in jeder Lage des Lebens, in welche man kömmt, das aufzusuchen und zu benutzen, was dieselbe zu Beförderung guter Entschlüsse darbietet; die ihr eigenen Hindernisse des Guten aber kennen und vermeiden zu lernen. — Dies ist es eigentlich, was unter praktischer Anthropologie, oder angewandter Moral verstanden wird, und die wissenschaftlichen Untersuchungen über die Pflichten des Menschen, als Gliedes der menschlichen Gesellschaft, über die Pflichten des Gelehrten, u. s w sind Theile dieser Wissenschaft von ungeheurem Umfange. Weder meine Absicht noch mein Versprechen fodert von mir, daß ich Ihnen alles mittheile, was über diese Gegenstände zu sagen ist; beides verbindet mich aber Ihnen im Allgemeinen zu sagen,

gen, was ich über dieselben denke, und von welcher Seite sie, nach meiner Ueberzeugung, angesehen werden müssen, wenn die Untersuchung an moralischen Wahrheiten ergiebig seyn soll. Ich werde also in dem letzten Theile dieser angewandten Moral über die Pflichten des Menschen in der Gesellschaft überhaupt, über die Pflichten des Gelehrten insbesondere, und endlich über die Pflichten des Philosophen zu sprechen haben. Ich werde in den Lagen, in welche jeder Mensch nothwendig kömmt, in der Lage und dem Verhältnisse des Gelehrten und des Philosophen, das aufsuchen, was in denselben Beförderungsmittel und Hinderniß eines moralischen Lebenswandels ist. Ein Geschäft, zu welchem ich im Voraus auf Ihren Beifall rechnen kann, da ich an Ihnen eben so viel Liebe zur Tugend überhaupt, als Streben nach einer erleuchteten Tugend, nicht ohne innige Rührung und Seelenerhebung nach Ihrem letzten Briefe wahrgenommen habe.

* * *

Die Frage über das Verhältniß des fehlenden Menschen zu dem Sittengesetz, und vermittelst dieses Gesetzes zur Gottheit ist von außerordentlicher Wichtigkeit. Es hat sich gezeigt, daß wir in der Voraussetzung, das Sittengesetz gebiete unbedingt, nicht nur Grund haben, die Fortdauer unsrer Existenz nach dem Tode des Leibes, und das Daseyn Gottes, als Belohners und Bestrafers als ausgemacht anzunehmen, sondern daß die Behauptung, es sey kein Gott, und mit dem Tode sey alles aus, einer Wahrheit widerspreche, und also falsch sey; denn diese Behauptung steht mit dem Bewußtseyn der unbedingten Foderung des Sitten-

gesetzes in Widerspruch, dieses Bewußtseyn ist aber eine Wahrheit, und noch dazu eine unmittelbare Wahrheit, bei welcher man sich also gar nicht irren kann, weil sie nicht gefolgert ist. — Nun zeugt aber der Mensch, der sich eine Ausnahme von dem Gesetz zu Schulden kommen läßt, selbst gegen das Gesetz; er sagt zwar: ich soll und will nicht gegen das Gesetz handeln, er handelt aber dagegen, und das ist so viel, als wenn er behauptete: man darf gegen das Gesetz handeln, es ist erlaubt, eine Ausnahme von dem Gesetz zu machen. Er straft also, möchte man sagen, sein eigenes Bewußtseyn Lügen; und, indem er dies thut, leugnet er die unbedingte Foderung des Gesetzes, leugnet, daß die Behauptung: es ist kein Gott und kein zukünftiges Leben, ein Widerspruch mit dem Gesetze sey, denn diese Behauptung ist nur ein Widerspruch gegen ein unbedingt foderndes Gesetz; er nimmt sich also den einzigen Grund zu der Hoffnung auf Unsterblichkeit, er nimmt sich also das einzige, was seine Hoffnung vernunftmäßig und zuläßig macht. Denn eine Hoffnung, welche durch gar nichts begründet ist, ist unvernünftig, und man spottet mit Recht über jenen Menschen, der nicht in die Lotterie gesetzt hatte, aber doch auf das große Loos hoffte.

Ist nun mit Verletzung des Gesetzes, alle durch das unbedingte Gesetz begründete Hoffnung für den Uebertreter des Gesetzes verlohren? Oder kann selbst der fehlende Mensch noch etwas thun, daß er des Grundes dieser Hoffnung, und also der Hoffnung selbst wieder empfänglich, und zu derselben berechtiget werde?

Diese Frage scheint bloß zur Moral zu gehören, sie gehört aber ganz allein in die Religion. Denn durch Verletzung des Sittengesetzes, eines Dinges ohne Wil-

len

ten und Persönlichkeit, wird das Gesetz Gottes übertreten, eines Wesens, welches die Welt regiert, und eben so gerecht als heilig ist; eines Wesens, das nicht anders als gerecht handeln kann, jedem das seine geben muß, und dem Menschen, wenn er sich selbst dem Gehorsam gegen das Gesetz entzogen hat, die Strafe des Ungehorsams nicht nachlassen kann. Es ist wahr, wir übertreten ein bloßes Gesetz; aber ein Wesen, dem nichts widersteht, und alles offenbar ist, handhabt dieses Gesetz; die Uebertretung wird gesehen, das Gesetz wird gerochen.

Ich sehe drei Fälle, die in Erwägung gezogen werden können. Entweder kann dem Menschen die Uebertretung des Gesetzes von Gott nicht angerechnet werden, der Mensch kann also die Schuld der Uebertretung von sich abwälzen; oder die Uebertretung kann und muß dem Menschen angerechnet werden, es bleiben ihm aber noch Mittel übrig, diese Uebertretung wieder so gut zu machen, daß es den Eigenschaften Gottes nicht widerspricht, das Geschehene für ungeschehen anzusehen; oder der Uebertreter ist Schuld an der Uebertretung, er hat kein Mittel, sich vor Gott wieder rein zu machen, er ist daher von der Foderung des Gesetzes entbunden, von aller Hoffnung, welche das unbedingte Gesetz gewährt, entblößt, er gehört nicht zur moralischen Welt, geht entweder mit dem Tode zu Grund, oder dauert fort, und bleibt durch alle Ewigkeit was er ist, ein Stöhrer des göttlichen Gesetzes und der Ruhe im Staate des Höchsten. Fällt die Untersuchung zu Gunsten des zweiten Falles aus, so muß das Mittel angegeben werden, welches den Menschen in Gottes Augen wieder entsündigen kann. Doch ist der erste Fall, ja selbst der dritte vorher zu untersuchen; denn ist einer von diesen erweislich, so

ist unnütz nach einem Entsündigungsmittel zu fragen. Der Mensch wäre alsdann gar nicht bös, oder er wäre nicht wieder gut zu machen. Ich will mir Mühe geben, beide Fälle nach bestem Vermögen zu untersuchen, und nicht einmal das Empörende an der Vorstellung des letztern soll mich abhalten, die Regeln der Logik als unverbrüchliche Gesetze anzusehen; denn es ist keine Behauptung der Sittlichkeit zuträglich, welche nicht wahr ist.

Das Bewußtseyn des moralischen Gesetzes wird der Faden seyn, an welchem ich mich in das sehr finstere Labyrinth der aufgeworfenen und den ihnen ähnlichen schweren, aber insgesammt zu beantworten nothwendigen Fragen einlassen werde. — Mein Schluß zu Verwerfung des ersten Falles ist dieser: Was dem Menschen zu thun zugemuthet wird, das muß er auch thun können, denn sonst wäre diese Zumuthung ein Widerspruch in seiner Natur. Nun wird dem Menschen von dem Sittengesetz die Befolgung desselben zugemuthet; folglich muß er dies Gesetz auch befolgen können. Kann aber der Mensch das Sittengesetz befolgen, d. h. steht es in seiner Gewalt, seine praktische Freiheit dem Sittengesetze gemäs zu brauchen, so ist er moralisch frei, d. h. es kömmt auf ihn, und sonst auf kein Wesen in der Welt an, ob er gut oder bös handeln will. Hat er aber diese Freiheit, so wird das Uebertreten des Gesetzes dem Menschen auch zugerechnet; denn Er selbst, und kein Anderer ist Schuld, daß das Gesetz übertreten wurde, welches nicht von ihm übertreten werden sollte, und von ihm befolgt werden konnte. Die Uebertretung des Gesetzes wird also dem Menschen von Gott zugerechnet; der Mensch ist dieser Uebertretung wegen vor Gott verantwortlich.

Die

Die Annehmung des dritten Falls, daß nämlich der Mensch, nachdem er das Sittengesetz Einmal übertreten hat, des Gesetzes entbunden, dafür aber auch der Hoffnungen, die es verheißt, verlustig sey, findet deswegen nicht statt, weil die Foderung des Gesetzes nicht aufhört, wenn das Gesetz auch übertreten worden ist. Dies ist eine Thatsache, die in Jedes Bewußtseyn anzutreffen ist. Denn wer von uns wird sagen können, daß das Gesetz in ihm seine Stimme verloren habe, nachdem es Einmal von ihm übertreten worden war? Es dauert aber, der Uebertretung ungeachtet, auch das Vermögen fort, das Gesetz wieder zu erfüllen. Auch dies können die Versuche beweisen, die jeder in sich selbst anstellen kann, und wenn es auch diese nicht bewiesen, so ist die fortdaurende Foderung zu Erfüllung des Gesetzes, die Garantie für die Möglichkeit, dasselbe wieder zu erfüllen. Die Stimme des Gesetzes selbst verbürgt uns also die unverlorene moralische Freiheit. Und ist uns diese Freiheit unverloren, so steht es in unsrer Gewalt, wieder gut und der Verheißungen des Gesetzes wieder empfänglich zu werden. Es ist also nicht an dem, daß der Uebertreter des Gesetzes durch alle Ewigkeit hindurch bös bleiben, und als ein Stöhrer der Ordnung im Reiche des Höchsten leben müsse, sondern es ist eine Rückkehr unter den Gehorsam gegen das Gesetz nach dem Abfallen möglich, und es hängt bloß von uns ab, sie wirklich zu machen.

Es gilt demnach bloß der zweite Fall, die Uebertretung des Gesetzes wird dem Menschen zwar von Gott zugerechnet, aber der Mensch hat Mittel sich vor Gott des begangenen Unrechts wegen zu entsündigen.

Bei Angebung dieser Mittel muß nun auf zweierlei Rücksicht genommen werden. Es muß erstlich ausgemacht seyn daß sie in der Gewalt des Menschen stehen, und zweitens darf der Begriff derselben mit der Idee von Gott, und mit dessen Grundeigenschaften, mit der Heiligkeit, Güte und Gerechtigkeit Gottes, nicht im Widerspruch stehen.

Da der Mensch in keinem Verhältnisse mit der Gottheit steht, als in dem moralischen; da nichts in dem ganzen Wesen des Menschen anzutreffen ist, wodurch er Gott wohlgefallen oder mißfallen könnte, als die Befolgung oder Uebertretung des moralischen Gesetzes: so ist kein anderes Entsündigungsmittel denkbar, als die beschlossene und in der Zukunft fortgesetzte Befolgung des vorhin verlassenen Sittengesetzes. Der Entschluß, gut zu seyn, und die Ausführung desselben ist also das einzige Mittel, welches der Mensch anwenden kann, um vor Gott rein zu werden. Dieses Entsündigungsmittel stimmt nun

1) mit der unbedingten Foderung des Gesetzes, und mit der Heiligkeit des Gesetzgebers überein. Der Widerspruch zwischen der Foderung des Gesetzes und des Gesetzgebers: seyd heilig, mit der anscheinenden Unzulänglichkeit des Menschen zu Befolgung dieses Gesetzes, welches also niemals verletzt werden sollte, entsteht daher, weil wir in der gewöhnlichen Beurtheilung der menschlichen Handlungen, vergessen, daß Gott die Dinge nicht so in der Zeit vorstellt als der Mensch, daß es vor Gott keine Zukunft und keine Vergangenheit giebt, sondern daß vor ihm alles Gegenwart ist; wenn wir doch ja annehmen wollen, daß Gott die Dinge

in

in der Zeit überhaupt vorstellt, so wie die Menschen es thun: welches wir freilich annehmen müssen, weil wir sonst gar keinen Begriff von der göttlichen Vorstellungsart haben könnten. Nun ist der Entschluß gut zu seyn (mit dem es freilich Ernst seyn muß, und der kein bloßer Wunsch, kein bloßes Vornehmen seyn darf, denn das ist kein Entschluß) in der That das, was die Heiligkeit Gottes von dem Menschen fodert, weil der Herzenskündiger bloß auf diesen sieht, und an demselben, eben durch seine Heiligkeit Wohlgefallen hat *); folglich streitet die Behauptung, das Zurückkehren zur guten Gesinnung sey die Bedingung, unter welcher auch der Uebertreter des Gesetzes, Gott wieder wohlgefällig werden könne, nicht gegen den Begriff von der Heiligkeit Gottes. — Sie streitet aber auch

2) nicht mit der Güte Gottes. Vielmehr würde die Behauptung vom Gegentheil ein Widerspruch gegen die Güte des Weltschöpfers seyn. Denn es muß vermöge dieser Güte, sich in der Welt so viel nur möglich Veranlassung gut zu seyn, für den Menschen finden. Es streitet daher nicht nur nicht mit der Güte Gottes, sondern es ist derselben gemäs, daß der Mensch das Gesetz selbst zur Veranlassung nehme, von seiner Verkehrtheit zurückzukehren, und das übertretene Gesetz, bloß um sein selbst willen, forthin zur Richtschnur seines Lebens zu nehmen. —

*) Man könnte, der menschlichen Vorstellungsart nach sagen, der Entschluß gut zu seyn fülle die ganze Zeit der Existenz des Menschen in Gottes Augen aus.

Am schwersten einzusehen ist die Verträglichkeit jener Behauptung

3) mit der Gerechtigkeit Gottes. Denn diese ist strenge, es ist das strengste von allem, was nur als streng denkbar ist. Es ist eben so sträflich als unbehutsam und unlogisch, sich die Gerechtigkeit Gottes durch seine Güte gemildert vorzustellen. Das wäre ein Widerspruch gegen die Heiligkeit des höchsten Wesens, und man erhielte mit dieser Vorstellung einen Gott, der den Fehler mancher menschlichen Obrigkeit hätte, die den Verbrecher begnadiget, und die Sicherheit ihrer unschuldigen Unterthanen dadurch Preis giebt. Nein — Gott ist gerecht; er ist es, abgesondert von seiner Güte, es ist eine durch den höchsten Verstand erleuchtete, durch den heiligsten Willen gegründete Gerechtigkeit. Die Uebertretung muß also bestraft werden. Nun ist aber nichts Strafe, was natürliche Folge einer Handlung ist; folglich können die Gewissensbisse, die Vorwürfe u. d. gl. welche der Uebertreter des Gesetzes während seiner Herzensverkehrtheit erduldet, nicht für Strafen angesehen werden, denn diese können als natürliche Folgen der Boßheit psychologisch, und also nach Naturgesetzen erklärt werden. Außer diesen Unannehmlichkeiten aber kömmt während der Abtrünnigkeit vom Gesetze, und bei der Rückkehr zu dem Gehorsam gegen dasselbe, nichts vor, als die bei dieser Rückkehr empfindbare, und so oft nicht; überwundene Hinderniß, welche sich dem Entschluß zum Guten in den Weg stellt; folglich wird diese bei dem gefaßten Entschluß zum Gehorsam gegen das Gesetz empfundene Beschwerde, die Strafe seyn, welche nach der Gerechtigkeit Gottes mit dem Ungehorsam gegen das Gesetz verbunden seyn muß.

Die-

Diese Unannehmlichkeit ist zwar auch nach Naturgesetzen erklärbar, allein sie ist unverschuldet, und wird also willkührlich aufgelegt. Unverschuldet nämlich für den Menschen, der sich bessert (und in dem Augenblick, da er sich bessert); denn die Besserung ist eine gute, eine belohnungswürdige Handlung. Gleichwohl ist sie mit Unannehmlichkeit verknüpft, und diese muß wohl sehr groß seyn, weil so mancher durch dieselbe abgehalten wird, gut zu werden; folglich ist diese gefühlte Beschwerde, dieses Hinderniß gegen den Vorsatz, gut zu werden, eine Strafe, die sich zwar der Mensch selbst zugezogen hat, die ihn aber nicht zu der Zeit trifft, wenn er Strafe verdient, sondern zu der Zeit, da er unsträflich handelt, d. h. zur Zeit der Sinnesänderung, welche etwas unbedingt Gutes ist.

Es giebt also ein Entsündigungsmittel für den Menschen; und die Ergreifung der Maxime, gut zu handeln, vereinigt mit der Ausführung derselben, ist dieses Mittel.

Hierdurch ist nun das Verhältniß des fehlenden Menschen zur Gottheit auf eine Art erklärt und dargestellt, die eben so rührend und herzerhebend, als fern von aller Frömmelei, Schwärmerei und Andächtelei ist. Es ist ein schwerer Gedanke, der Gedanke: ein Verbrecher an Gottes Gesetz zu seyn, allein die Erhabenheit der Vorstellung, daß der Mensch in seinem eigenen Willen das Mittel hat, sich aus diesem Zustande der Verworfenheit herauszuheben, ist hinreichend, den erstern zu verhindern, daß er den Menschen nicht in Verzweiflung stürze, und diesem Muth einzuflößen, daß er bald thue, was er thun kann.

Dies, mein Freund, sind die Hauptideen über das Verhältniß des Menschen, insbesondere aber des fehlenden Menschen zur Gottheit. Was noch weiter Religionswahrheit ist, das ist Erweiterung dieser Ideen und Folgerung aus denselben. Diese sind zum Theil angestellt in Kants Religion innerhalb der Gränzen der bloßen Vernunft, oder, besser zu sagen, ich habe die Hauptideen aus diesem Werke zu meiner gegenwärtigen Absicht ausgehoben. Ich muß Sie, in Absicht auf die Lectüre dieser Schrift, die eine sehr genaue Bekanndtschaft mit Kants Systeme, und ein eben so anhaltendes als glückliches Studium der Critik der reinen und praktischen Vernunft voraussetzt, erinnern, daß zwei von einander sehr entfernte Gesichtspunkte möglich sind, aus welchen man über die moralischen Handlungen des Menschen urtheilen kann und wirklich urtheilt. Ein Gesichtspunkt ist der bloß ethische, der rein moralische. Da wird der Mensch bloß als ein freies unter dem Moralgesetz stehendes Wesen betrachtet, und auf Erfahrungen, die man an sich oder an Andern anstellen könnte, nicht geachtet, weil diese bei rein moralischen Untersuchungen nichts entscheiden können. Die Frage z. B. wo kömmt das Böse in dem Menschen her? wird nicht aus Beobachtungen, sondern sie wird aus Vordersätzen beantwortet, die darum gewiß sind, weil das Gegentheil ein Widerspruch gegen das Bewußtseyn des moralischen Gesetzes seyn würde. Alles Böse also, was der Mensch nur immer verüben kann, hat seinen Ursprung nicht in Mangel oder Fehler der Erziehung, nicht in schlimmen Beispielen, nicht in Verführung, überhaupt gar nicht außer dem Menschen, sondern in dem Menschen selbst, in seiner Freiheit; er hat die Maxime, gelegentlich eine Ausnahme vom Gesetz zu machen, als zulässig angenommen und befolgt. Kein Mensch nöthigte ihn, er wollte

te das. Und diese Maxime ist die Wurzel alles Bösen, sie vergiftet die ganze Denkart des Menschen. Aus diesem bloß moralischen Gesichtspunkt muß nun auch die Frage über das Verhältniß des fehlenden Menschen zur Gottheit, und müssen die Mittel, die jener anwenden kann, um Gott wohlgefällig zu werden und zu bleiben, angegeben werden. Erfahrung reicht nicht an diese Höhe der Spekulation.

Das genannte Kantische Werk ist bloß aus diesem Gesichtspunkte verfaßt, und der Leser und Prüfer desselben muß sich auf diesen stellen, sonst sieht er alles schief. Suchen Sie, mein Freund, bei der ersten Lectüre dieser merkwürdigen Schrift weiter gar nichts in derselben, als Auskunft über das Verhältniß des fehlenden Menschen zur Gottheit, wie solche die Vernunft geben kann, und geben muß. Freilich ist die scharfsinnige Bestimmung dieses Verhältnisses nicht das ganze Verdienst jener Schrift, sondern sie hat noch ein anderes, sehr weit aussehendes; doch darf der Leser dieses ja nicht zuerst ins Auge nehmen, wofern er nicht irre in seinen eigenen Ideen werden will. Die Antwort nämlich, welche die christliche Dogmatik, auf die Frage über das Verhältniß des fehlenden Menschen zur Gottheit, und insbesondere über die Entsündigungsmittel ertheilt, sind einer Deutung fähig, durch welche diese Dogmatik eben so wichtig für das menschliche Geschlecht wird, als das Christenthum, so wie es in den Evangelisten enthalten ist, durch seinen Stifter ohnehin geworden ist. Dieser Dogmatik — nicht aber, wie sehr viele Leser dafür halten, den Lehren Christi — einen Sinn zu geben, der richtig und moralischbrauchbar wäre, scheint die zweite Absicht des Verfassers gewesen zu seyn, und sie ist ihm, nach meiner Ueberzeugung vollkommmen gelungen. Mit

dieser Rücksicht verdient nun das Werk noch eine besondere Prüfung, doch muß diese, wie gesagt, nicht zuerst vorgenommen werden, sondern der Leser sehe vor allem auf die Fragen, auf die in Religionsangelegenheiten, welche von Leuten, die über das Handeln zu denken verstehen, irgend einmal auch dann zur Beantwortung kommen müßten, wenn auch keine Bibel, und kein System der christlichen Dogmatik vorhanden wäre, in welchem sie aufgeworfen und beantwortet, nur nicht zu jedermanns Befriedigung beantwortet sind. — Der moralische Gesichtspunkt in der Untersuchung über den Menschen zeigt also bloß auf die Gesinnung des Menschen hin, denn diese ist eigentlich sittlich oder unsittlich, dem Gesetz angemessen oder entgegen. Der Mensch wird hier gerade so betrachtet und beurtheilt, wie Gott der Allsehende über ihn urtheilet.

Natürlicherweise ist dies eine sehr abgezogene, darum aber gar nicht unnütze, auch nicht einmal gar zu schwere Spekulation, und jeder von uns kann die Resultate nur zur Beurtheilung seines eigenen Seelenzustandes brauchen. Andere Menschen nach diesen Sätzen beurtheilen wollen, hieße die Prämissen vergessen, die zu Ziehung eines jeden Resultates gehören, wäre so viel, als, übersehen, daß uns kein Blick in die Seele des Andern vergönnt ist.

Der zweite Gesichtspunkt aber, der jedoch in dem Kantischen Werke schlechterdings vermieden ist, und jederzeit vermieden werden muß, wo von Sittlichkeit der Gesinnung (im Gegensatz von der Sittlichkeit der Handlungen) die Rede ist, ist der psychologische. Da lautet die Frage über Moralität der Menschen also: Welche Gründe lassen sich der Beobachtung (Erfahrung)

zu

zu Folge von der Gesetzwidrigkeit oder Gesetzmäßigkeit der Handlungen angeben? Wie kömmt es z. B. daß jener Mensch ein Mörder, dieser die Wonne seiner Familie wurde? Hier ist nicht erlaubt, die Ursache auf den freien Willen zu schieben, und zu sagen: es wollte jeder das werden, was er worden ist. Das wäre gerade so ungründlich und unzuläßig, als wenn der Naturkündiger auf die Frage: wie geht es zu, daß der Keim einer Eichel zu einem Eichbaume emporwächst? antworten wollte: das liegt in der Natur der Eichel, oder: das hat Gott so angeordnet. Hier sind wir am Ziele. Wäre es erlaubt, über eine solche Antwort zu scherzen, so könnte man erwiedern: Sie sind ein enger Kopf, mein Herr, weil Sie Anlage und Freiheit hatten, ein solcher zu werden. Vielmehr sucht der Psychologe, gleich dem Naturkündiger, die nächsten und die entferntesten Ursachen von der guten oder schlimmen Denkungsart eines Menschen in dessen äußeren Lage, vorzüglich aber in der Erziehung auf. Man setzt — ohne dies zu wissen, und ohne sich Rechenschaft darüber abzulegen — voraus, der Mensch müsse eigentlich gut seyn; das Beispiel vom Gegentheil verdiene daher Untersuchung, denn es sey hier eine Anomalie vorhanden. So wie der Arzt, nicht von der Gesundheit eines Menschen, sondern von seiner Unpäßlichkeit, die Ursachen aufsucht, diese für etwas zufälliges, für etwas, was abwesend seyn könnte und sollte, erklärt, und im Zutrauen zu seinen Einsichten und Kräften auch Mittel anwendet, welche die Krankheitsursachen entfernen sollen.

Die Behauptung des reinen Moralisten: es läßt sich kein äußerer, d. h. außer dem Willen des Handelnden vorhandener Grund von der Gesetzmäßigkeit oder Gesetzwidrigkeit der Handlungen auffinden, denn dieser

Grund

Grund liegt selbst in der Freiheit des Menschen, scheint nun zwar mit der Behauptung des empirischen Psychologen: es läßt sich der Grund von der Rechtmäßigkeit oder Unrechtmäßigkeit der Handlungen eines Menschen einsehen, und er liegt nicht in der Freiheit allein — zu streiten; allein sie sind beide in der That zu vereinigen, und beide wahr, wenn man nur jede genau ins Auge fassen will. Der Erstere behauptet nämlich, es gäbe keine Ursache, welche den Menschen schlechterdings verhindere entweder gut oder bös zu seyn; der Zweite aber, es gäbe Ursachen, welche den Menschen gemeiniglich abhalten gut oder bös zu seyn. Der Psychologe braucht zwar kein Mißtrauen in seine Beobachtungen, auch nicht in die von ihm gefundenen Regeln des menschlichen Handelns zu setzen, und kann mit Grunde behaupten, es sey wahrscheinlich, daß ein Mensch, dessen Handlungen er bisher beobachtet hat, fernerhin auf die von ihm angegebene Art handeln werde, er kann sogar sagen, daß jener so handeln müsse, es sey dann, daß er mit seiner Freiheit eingreife, und den Lauf natürlicher Ursachen und Wirkungen von selbst hemme. Dies ist dem Menschen nun allerdings möglich, und das wird auch jeder gründliche Psychologe zugestehen. Es kann daher weder der Psychologe, der seine Menschenkenntniß auf wissenschaftliche Grundsätze stützt, noch der bloße Menschenbeobachter, der seine Ueberzeugungen nicht auf Grundsätze zurückzuführen weiß, behaupten, daß ein Mensch, dessen Denk- und Handlungsart ihm bekannt ist, z. B. ein Geiziger, gezwungen sey, bei vorkommender Gelegenheit so zu handeln, wie er höchstwahrscheinlich handeln wird, wenn er nämlich den Regeln getreu bleibt, die er sich bisher zur Befolgung vorgesetzt hat, sondern man muß zugeben, daß dieser Geizige, weil er Freiheit hat, auch ganz anders, als es

bis

bisher geschehen ist, zu handeln vermöge, daß es ihm nicht unmöglich sey, seinen Charakter gleichsam umzusetzen, und statt der bisher befolgten eigennützigen Maximen, das bloße Gesetz der Vernunft zur Vorschrift zu nehmen: daß also jeder von uns die Muthmaßung des Menschenbeobachters täuschen, und eine neue Reihe ganz andrer Handlungen anfangen könne. Diese Einschränkung leiden die sogenannten Gesetze der Menschenkenntniß allerdings. Dies ist aber auch der einzige Fall, welcher die Angaben des Psychologen täuschen kann; denn vorausgesetzt, daß der Mensch fortfahre, nicht um des Gesetzes willen zu handeln, sondern aus andern Gründen, z. B. um seines Vortheils, un seiner Neigungen willen, so stehen seine Handlungen unter dem Naturgesetze, die künftigen werden also den bisherigen ähnlich seyn, weil dieselben Gründe dieselben Folgen nach sich ziehen müssen, und man wird sich selten täuschen, wenn man vorausſagt, wie dieser oder jener Mensch in dieser oder jener Lage handeln werde.

Wenn es daher ein Vortheil aus anthropologischen Untersuchungen ist, innere und äußere Lagen des Menschen kennen zu lernen, welche die Ausübung der Tugend befördern oder hindern, so kann dies unmöglich so viel heißen, als: es giebt Lagen, in welchen es unmöglich ist, gut, und andere, in welchen es unmöglich ist, bös zu seyn, sondern man will damit nur sagen, daß in gewissen Lagen der Mensch weniger, in andern aber, mehr Hindernisse gegen den Entschluß zum Guten zu überwinden habe. Denn das fällt doch in die Augen, daß einem Menschen, der zwanzig Jahre bei einer Räuberbande zugebracht hat, die Ehrlichkeit mehr Mühe kosten muß, als einem Andern, der in der Vereinigung mit den vortreflichsten Menschen aufgewachsen ist, der

nichts als Beispiele von Gerechtigkeit und Menschenliebe um sich gesehen, und diese Tugenden ausgeübt hat, noch ehe er wußte, daß es Tugenden sind.

Die Beobachtung zeigt nun, daß es vorzüglich zwei Hindernisse der Tugend giebt, Irrthum und Leichtsinn, der aber seiner Wichtigkeit wegen, sträflicher Leichtsinn heißt. Man fehlt nämlich insgemein entweder deswegen, weil man verkehrte Begriffe von dem hat, was man thun will, oder, man denkt zwar richtig über die Sache, allein — man erlaubt sich, gegen die bessere Einsicht zu handeln. Das letzte ist nun in der That Boßheit, allein dies Wort ist doch für die gemeine Beobachtung zu nachdrücklich, und man sagt besser, es sey sträflicher Leichtsinn, welcher die Menschen so oft gegen ihre richtige Einsicht, und gegen das Bewußtseyn, daß sie die Handlung nicht thun sollen, dennoch handeln läßt.

Ich leugne gar nicht, daß dieser Irrthum, dem Handelnden von den Gewissen und von Gott eben so gut zugerechnet wird, als der Leichtsinn; ich weiß vielmehr zuverläßig, daß es keine einzige gesetzwidrige Handlung gebe, von der man ganz fest überzeugt seyn kann, sie sey Pflicht; allein die anthropologische Untersuchung will auch gar keine Momente für das Urtheil des Gewissens aufstellen, sondern sie will nur angeben, welche Umstände sich gemeiniglich vorfinden, wenn der Mensch gut oder bös handelt, und sie giebt selbst ihre Sätze nur für allgemein, keineswegs aber für nothwendig aus. — So zeigt das gräßliche Schauspiel eines geistlichen Inquisitionsgericht dem Zuschauer Leute, die insgesammt fehlen, wenn sie thätige Theilnehmer an

der

der Mordthat sind, die aber demungeachtet aus verschiedenen Gründen zum Fehlen verführt wurden. Der Priester und Richter selbst, der ein Mann von Kenntnissen ist, der die Gesetze des Landes studirt, und so vielfache Veranlassung gefunden hat, seine Denkkraft zu üben, wird sich umsonst mit Unwissenheit, und kaum mit Verkehrtheit seiner Begriffe, oder Irrthum entschuldigen können, sondern er muß sich gefallen lassen, daß man seine Unthat gerade auf seinen Willen wälzt, und behauptet, er müsse wissen, und wisse auch wohl, daß das nicht recht sey, was er thut, allein es sey nur sträflicher Leichtsinn (der freilich in diesem Falle Boßheit zu heißen verdient) daß er ein himmelschreiendes Unrecht begehe. Der Ankläger des Hinzurichtenden hingegen kann (vor menschlichen Augen) mit Irrthum, mit Verkehrtheit der Begriffe entschuldigt werden, wenn er z. B. ein Mensch von der gemeinsten Klasse und ganz ohne Erziehung und Kenntnisse ist. Er ist vielleicht von Jugend auf um Leute gewesen, die die geringste Abweichung von dem als Gesetz vorgeschriebenen Glauben für ein, des Todes würdiges Verbrechen, und die Nichtentdeckung eines Abtrünnigen für Theilnahme an diesem Verbrechen halten. Von diesem wird es heißen: „er weiß nicht, was er thut; vergieb ihm Vater im Himmel!“

Man vermeidet daher die Veranlassung zur Abweichung vom Gesetz, wenn man erstlich sich richtige Begriffe von dem, was thun will, verschafft, und zweitens wenn man alles wegräumt, was den Leichtsinn, oder die wissentliche Uebertretung des Gesetzes, begünstiget. Die praktische Anthropologie muß das-

her 1) über die meisten und allgemeinsten Angelegenheiten des menschlichen Lebens richtige Vorstellungen verschaffen, und 2) lehren, wie das Abweichen vom Gesetz bei richtigen Begriffen von der Handlung selbst zu vermeiden sey.

Funf

Funfzehnter Brief.

Wer über die Lagen und Angelegenheiten im menschlichen Leben richtig denken will, um durch verkehrte Begriffe nicht in Gefahr zu kommrn, daß er unrecht handle, der muß erstlich diese Lagen und Angelegenheiten genau kennen lernen, und zweitens sehen, was jede derselben für unmittelbare Pflichten bei sich führe. Denn wollte man auf das letzte nicht sehen, so wäre die Untersuchung — zwar nicht unnütz, sie wäre aber bloß theoretisch und hätte auf das Handeln, auf die Praxis noch keinen Einfluß.

Die allgemeinste Lage, in welcher zu unsrer Zeit fast jeder Mensch von dem Augenblicke seiner Geburt an sich befindet, die aber ihrer Allgemeinheit ungeachtet, eine künstliche Lage ist, weil sie durch Menschen und nicht durch die Natur gestiftet wurde, ist die Lage des Men-

schen in der bürgerlichen Gesellschaft. Kaum ist ein Haufe beisammen lebender Menschen noch auf der Erde anzutreffen, die nicht wenigstens den ersten Schritt zur bürgerlichen Vereinigung gethan hätten, und irgend einem Stärkern und Erfahrenern mehr Macht und Ansehen über sich einräumten, als mit der durchgängigen, und bloß natürlichen Gleichheit der Menschen zusammen bestehen kann. Ich halte daher die Untersuchung über das Wesen der bürgerlichen Gesellschaft, und über die Pflichten und Rechte, die aus derselben entspringen, für das Erste, was die praktische Anthropologie vorzunehmen hat. Denn obgleich nicht zu leugnen ist, daß die menschliche Gesellschaft weit ausgebreiteter ist als die bürgerliche, daß der Stand der Menschen ein höherer und allgemeinerer Begriff ist, als der Stand des Bürgers, daß die Pflichten und Rechte der Menschheit eher vorhanden sind als die Pflichten und Rechte des Bürgers, indem die erstern sogar die Grundlage der letztern ausmachen; so habe ich doch gefunden, daß das Raisonnement über den Stand des bloßen Menschen, und über die Pflichten und Rechte der Menschheit, sehr unfruchtbar und für das wirkliche Leben nur wenig zu brauchen sey, wenn man in demselben die Rechte und Pflichten des Bürgers trennt, und habe daher für das Beste gehalten, beide Untersuchungen mit einander zu verbinden, bei vorkommenden Rechten und Pflichten zwar zu unterscheiden, was an denselben bloß Bürgerpflicht und Bürgerliches Recht, und was an denselben schon Menschenpflicht und Menschenrecht sey, beides aber durchaus nicht von einander abgesondert vorzutragen.

Pflichten und Rechte der Menschheit, oder des bloßen Menschen heißen nämlich diejenigen, welche in dem Menschen bloß deswegen vorhanden sind, weil er

Ver-

Vernunft und praktische Freiheit hat; Pflichten und Rechte des Bürgers aber werden diejenigen genannt, welche man nicht erklären und erweisen kann, wenn man das Factum übersieht, daß dieser Mensch, dieses mit Vernunft und Freiheit begabte Wesen, in die bürgerliche Gesellschaft getreten sey. Sie entspringen also aus zweien Factis, daraus nämlich, daß der Mensch — Mensch, und daraus, daß er — Bürger ist.

Bürgerliche Gesellschaft ist die Vereinigung von Menschen, welche einander versprochen haben, die Person und die Rechte eines jeden von ihnen gemeinschaftlich gegen Verletzung zu sichern, und gemeinschaftlich zu vertheidigen. Die bürgerliche Gesellschaft gründet sich also auf einen Vertrag; sie wird von Menschen gestiftet, und ist daher kein Werk der Natur, sondern ein Werk der Menschen. Wenn man annimmt, daß mehreren Menschen ein gemeinschaftlicher und begränzter Wohnplatz angewiesen sey, wie es bei den Erdbewohnern wirklich der Fall ist, indem kein Mensch auf einen andern Planeten kommen kann, sondern auf dieser Erde leben muß; so ist die Errichtung der bürgerlichen Gesellschaft das einzige Mittel, wie das Recht eines jeden Menschen geltend gemacht werden kann. Denn obgleich in dem Begriff vom Recht, und dem Grundsatze des Daseyns aller Rechte, nichts von Gewalt vorkömmt, und kein einziger Mensch bloß das durch Rechte gewinnt, daß er stärker ist, oder dadurch welche verliert, daß er schwächer ist, als ein Anderer; so ist es, was die Ausübung betrifft, doch fast eben so gut, als ob der Schwache gar kein Recht hätte, denn was will er anfangen, wenn es von dem Stärkern nicht respektirt wird? Will er Dolch und Flinten erfinden, um seiner körperlichen Schwäche zu Hülfe zu kommen,

so kann der Andere Schwerdt und Kanonen erfinden, und abermals das physische Uebergewicht über jenen erlangen, und so kann es ins Unendliche fortgehen. In der bürgerlichen Gesellschaft aber ist keiner stärker als der Andere, denn jeder ist nur ein Einzelner, der es mit dem Ganzen aufzunehmen hat. Die Errichtung einer bürgerlichen Gesellschaft ist daher das einzige Mittel, wie Menschen einander Gewähr leisten können, da die zweite Art von Gewährleistung, nämlich Zerstreuung und Entfernung von einander bei zunehmender Bevölkerung des Erdbodens physisch unmöglich gemacht wird indem die Erde und das Meer, ja selbst die Luft, Gränzen haben, über welche kein Mensch hinaus kommen kann.

Doch außer dieser Nothwendigkeit der Gewährleistung, und außer dem Rechte und dem Wunsche, sie von Einander zu fodern, findet sich noch eine veranlassende Ursache zu Errichtung der bürgerlichen Gesellschaft in der menschlichen Natur, nämlich die Liebe zur Bequemlichkeit, welche die Menschen von einander abhängig macht. Gesetzt auch, die Menschen könnten sich ins Unendliche fort so zerstreuen, daß ihre physische Entfernung von einander jedem hinlängliche Gewährleistung für die Sicherheit seiner Person und seiner Rechte wäre, so würden sie dieses doch nicht thun, sobald sie nur irgend einmal die Erfahrung gemacht hätten, daß vier Hände, in Vereinigung, mehr ausrichten können, als eben dieselben wenn sie einander nicht unterstützen. Sie würden zusammenziehen und bei einander leben wollen; der gesellschaftliche Umgang aber würde Mißverständnisse unter sie bringen, es würde Collision der Rechte unter ihnen eintreten, es würden Feindseligkeiten entstehen, der Stärkste würde siegen, und den Schwächsten als Sklaven behandeln, d. h. er würde die äußere Freiheit desselben

ben aufheben. Dieser Zustand der Ungleichheit in den Rechten würde aber nicht dauern. Der Sklave würde sich mit List helfen, er würde sich Anhang verschaffen, und dadurch dies physische Uebergewicht auf Seine Seite bringen, er würde nun seinen Tyrannen unterjochen und sich selbst zu den Tyrannen desselben aufwerfen.

Es ist wahr, man kann nicht demonstriren, daß dieses nothwendiger Weise so gehen müßte; man kann aber noch weniger beweisen, daß es gar nicht so gehen könne, sondern die Behauptung, daß es so gehen werde, hat, außer dem, daß sie keine gültige Gegenbehauptung gegen sich hat, noch die Erfahrung für sich, welche lehrt, daß die Menschen weit öfter allen Gebrauch von ihren physischen Kräften machen, als daß sie dem Gesetz der Vernunft als Richtschnur folgend, ihre Freiheit von selbst so einschränkten, daß das Recht des Andern unverletzt bliebe.

Daher ist nicht zu verwundern, daß auch die ältesten Urkunden der Geschichte, uns den Menschen schon in der bürgerlichen Gesellschaft sehen lassen, und daß die Nachrichten, die wir von dem Zustande der Menschheit, vor dem bürgerlichen Verein haben, aus andern Gründen für glaubwürdig gehalten werden, als aus den gewöhnlichen Gründen der Glaubwürdigkeit eines Geschichtsdocuments, indem wir uns gar nicht überreden können, ein Geschichtschreiber habe als Augenzeuge von den Menschen im Stande der Natur, schreiben können. Denn daß eine vergangene Begebenheit gesehen worden ist, das ist der letzte Grund des Glaubens, daß sie einst wirklich da gewesen sey.

Dem Zustande der Menschen, die in einer bürgerlichen Gesellschaft vereiniget sind, steht nun der Zustand derselben entgegen, in welchem sie seyn würden, wenn sie zwar bei einander in Gesellschaft lebten, sich aber nicht gegenseitige Gewähr geleistet hätten. Dieser Zustand heißt Naturstand oder Stand der Natur, wenn man dies Wort in juridischem Sinne nimmt, d. h. wenn man die Rechte des Bürgers mit denen des bloßen Menschen vergleichen will.

In diesem Naturstande nun hat jeder das Recht, den Andern zur Gewährleistung zu zwingen, und jeder die Pflicht dem Andern Gewähr zu leisten. Beides folgt bloß daraus, weil Menschen Wesen mit Vernunft und Freiheit sind, und das Recht sowohl als die Pflicht zur Gewährleistung ist bloß Menschenrecht und Menschenpflicht. Sobald nun beides zur Ausübung kömmt, und die Vereinigung der Menschen zur Folge hat, entsteht bürgerliche Gesellschaft, und jedes Recht, so wie jede Pflicht leidet hiedurch eine Modification. Denn da im Naturstande die Anwendung der praktischen Freiheit (die Pflicht) keiner andern Regel unterworfen war, als daß sie nur das Vernunft-Gesetz selbst, — die Einschränkung der praktischen Freiheit (das Recht) aber bloß der Regel unterworfen war, daß dieselbe die Freiheit nur nicht aufhöbe; so kömmt zu dieser Bedingung des Rechts und der Pflicht in der bürgerlichen Gesellschaft noch diese: daß die Ausübung des Rechts und der Pflicht dem Versprechen, welches jeder Bürger von sich gegeben hat, nicht entgegen sey. Was mit dieser Einschränkung eigentlich gemeint sey, werden Sie sogleich sehen, mein Freund.

Im Stand der Natur beurtheilt jeder Einzelne, ob der Andere ihn beleidigt habe, ob er selbst also das Recht habe, Entschädigung von dem Andern zu fordern, wie weit er den Zwang gegen den Andern, mit welchem er diesen zur Entschädigung bestimmt, ausdehnen dürfe, und jeder übt diesen Zwang selbst aus. Indessen hat jeder Zwang seine, ihm von dem Gesetze angewiesenen Gränzen, und wer nur das Vernunftgesetz in sich hat, kann so gut, als der Zwingende, beurtheilen, ob ein vorgenommener Zwang innerhalb der Gränzen des Rechts bleibe oder nicht. Sobald er diese überschreitet ist er widerrechtlich, die Pflicht, den Zwang zu erdulden hört auf, und macht dem Rechte, ihn abzuhalten, Platz. Es entstehen nun Feindseligkeiten, zu welchen ein jeder berechtigt zu seyn glaubt, weil zwar Schranken des Rechts überhaupt vorhanden sind, diese Schranken aber nach Willkühr erweitert werden können, und nirgends so bestimmt sind, daß beide Partheien sie für Gränzen anerkennen müßten, wenn sie nicht auf den Vorzug, Wahrheiten einzusehen, Verzicht leisten wollen.

Es erzeugt daher im Naturstande eine Verletzung des Rechtes die andere, und es läßt sich kein Ende der Beleidigungen absehen, so lange noch mehr als ein Einziger Mensch auf der Erde lebt. Dies kömmt aber lediglich daher, daß der Beleidigte mit dem Rächenden nur Eine Person ist.

Soll also die bürgerliche Gesellschaft die Rechte eines jeden schützen, d. h. den Beleidigungen möglichst Einhalt thun, so ist das erste, ohne welches sie ihre Absicht gar nicht erreichen kann, die Verfügung, daß nicht der Beleidigte, sondern die ganze Gesellschaft beurtheile, ob eine Beleidigung vorgefallen, wie groß sie sey,

und

und welche Entschädigung der Beleidiger zu geben habe. Jedes Glied der Gesellschaft muß also sein Zwangsrecht an die ganze Gesellschaft abtreten, und zugeben, daß dasselbe von dieser an Seiner Statt ausgeübt werde. Dadurch entstehen zweierlei Arten von Zwang; der öffentliche oder gemeinschaftliche, welchen die ganze Gesellschaft ausübt, und der Privatzwang, welchen der Beleidigte selbst ausüben würde. Dieser Privatzwang ist aber unrechtmäßig, denn er ist gegen das Versprechen, welches jedes Glied der Gesellschaft allen Andern gegeben hatte. Da nämlich im eigentlichen Gesellschaftsvertrag gegenseitige Sicherheit der Personen und der Rechte versprochen wird, so wird auch von jedem versprochen, daß er die Mittel anwenden wolle, durch welche diese Sicherheit zu erhalten ist, und das gänzliche Verzichtleisten auf Privatzwang oder Selbsthülfe ist ein wesentliches Mittel zu jenem Zwecke.

Sie finden hier, mein Freund, eine Pflicht, die ohne den Eintritt in die bürgerliche Gesellschaft gar nicht vorhanden wäre, nämlich die Pflicht, sich das Urtheil der Gesellschaft über die Beleidigung, über die Größe derselben, und über die Größe und Art der Entschädigung gefallen zu lassen. Dies ist eine vollkommene Bürgerpflicht, denn jede Ausnahme von derselben würde den Grundsatz der Pflicht überhaupt zerstöhren. Gesetzt also, die Gesellschaft urtheile anders, als der Beleidigte, so ist dieser dennoch verbunden, das Urtheil der Gesellschaft für vollgültig anzuerkennen, und sich bei demselben zu beruhigen. Aber auch der Beleidigte ist vollkommen, ja sogar absolut verbunden, sich dem Urtheile der Gesellschaft zu unterwerfen, selbst wenn er überzeugt wäre, der Zwang, welchen die Gesellschaft

gegen

gegen ihn ausübt, gehe zu weit, und sey also ungerecht.

Dies lautet hart, mein Freund, ich leugne es nicht; aber hart ist noch nicht ungerecht, und eine harte Wahrheit ist auch eine Wahrheit. Die Sache ist nämlich diese. Die Pflicht, zu Haltung eines Versprechens oder Vertrags (denn beides ist einerlei) ist eine vollkommene Menschenpflicht, d. h. es ist keine Ausnahme von derselben zu Gunsten der Neigung möglich. Man ist also vollkommen verbunden, sein gegebenes Wort zu erfüllen, so lange der Andere verlangt, daß man dasselbe erfüllen soll. Nun hat jeder Bürger der Gesellschaft versprochen, daß ihr Gutachten das seinige seyn solle, daß die Gränzen des Zwanges, welche sie bestimmen werde, von ihm als unüberschreitbar anerkannt werden sollen. Dies hat er der Gesellschaft versprochen, und versprechen müssen, denn sonst hätte sie ihn nicht als Mitglied aufgenommen, sondern aus ihrer Nachbarschaft fortgejagt, wozu sie das Recht gehabt hätte. Nun nehmen Sie das äußerste an, und setzen Sie den Fall, die Gesellschaft belege jede, auch noch so geringe Beleidigung mit der Todesstrafe; sie wende also den größesten Zwang, der nur möglich ist, bei jeder Beleidigung an; so behaupte ich, daß sich keine Pflicht und kein Recht denken lasse, welche einem einzelnen Mitglied das Vermögen ertheilte, sich von dem Zwange der Gesellschaft zu befreien, indem jetzt eine von ihm verübte Beleidigung bestraft wird, sondern daß die Pflicht selbst fodere, sich dem Zwange zu unterwerfen. Denn da die Pflicht, sein Versprechen zu halten eine vollkommene Pflicht ist, so leidet sie zu Gunsten der Neigung keine Ausnahme. Es müßte also eine höhere Pflicht vorhanden seyn, mit welcher die Pflicht, das Versprechen zu halten collidirte.

Dies

Dies läßt sich aber nicht denken, weil jene eine vollkommene negative Pflicht ist, die in der Collision allen andern vorgeht. Folglich ist gar kein Fall moralisch möglich, der einem Mitgliede der bürgerlichen Gesellschaft erlauben könnte, Privatzwang gegen einzelne Mitbürger oder gegen die ganze Gesellschaft anzuwenden. Man kann daher auch sagen, daß die Verletzung dieser Bürgerpflicht eine Verletzung der Menschenpflicht selbst sey, denn die Pflicht, sein Versprechen zu halten ist eine Pflicht gegen die Menschheit.

Dieser Pflicht jedes einzelnen Mitgliedes steht ein Recht der ganzen Gesellschaft gegenüber, das Recht, jeden zu zwingen, daß er sich bei dem Gutachten der Gesellschaft in Rücksicht geschehener Beleidigungen, beruhige; daß er sich also gefallen lasse, was die Gesellschaft in Rechtssachen als Recht erkennt. Dieses Recht der Gesellschaft braucht, so wenig als irgend ein Recht, aus der Pflicht des Mitgliedes hergeleitet zu werden, sondern es ist als ein Recht, aus Rechtsprincipien erweislich. Die Gesellschaft hat nämlich ein Recht, jedem widerrechtlichen Zwange, Zwang entgegenzusetzen. Nun ist es widerrechtlich die Gesellschaft zu zwingen, daß sie in Rechtsangelegenheiten das für Recht erkenne, was ein Einzelner für Recht hält, folglich setzt sie jedem einzelnen Willen nicht nur rechtmäßigen Zwang entgegen, sondern sie zwingt auch den, der sich ihrer Verfügung widersetzt, deswegen rechtmäßig, derselben Folge zu leisten, weil sie ein Recht hat auf die Erfüllung seines Versprechens zu dringen.

Auch dieses Recht ist gar nicht denkbar ohne daß eine bürgerliche Verfassung als schon vorhanden angenommen werde, und man kann es daher kein bloßes

Mens-

Menschenrecht, oder ein Recht der Menschheit nennen, ob es gleich auf einem Rechte der Menschheit, nämlich auf dem Recht überhaupt beruht, und, wie jedes andere Recht, nicht verletzt werden kann, ohne daß ein Recht der Menschheit in dem rechtmäßig Zwingenden verletzt werde.

Die bürgerliche Gesellschaft läßt sich nun von mehr als Einer Seite betrachten. Die gesammten Glieder derselben heißen Volk, wenn sie als Menschen betrachtet werden, gegen welche der Zwang der Gesellschaft rechtmäßig ausgeübt wird, Staat aber, wenn sie als diejenigen angesehen werden, welche den rechtmäßigen Zwang ausüben. Bürger überhaupt heißt jeder, der zu dieser Gesellschaft gehört, abgesehen davon ob er als gehorchender oder rechtmäßig zwingender betrachtet wird.

Die Stiftung der bürgerlichen Verfassung läßt sich auf mehr als Eine Art denken. Es wäre möglich, daß Menschen, die bisher ganz unabhängig von einander lebten, sich versammleten, und den Gesellschaftsvertrag ausdrücklich unter sich eingiengen. Es geht aber auch an, daß sie durch irgend einen Zufall gewaltsam zusammengehalten werden, daß während der Zeit ihres Beisammenlebens irgend ein einzelner überlegener Mann, oder eine Parthei der andern Gesetze vorschriebe, und die Widerspenstigen zu deren Befolgung mit Gewalt zwänge. Diese müssen sich nun entweder den Zwang gefallen lassen, oder Krieg führen, sie werden entweder überwunden, oder sie überwinden selbst. Der Ausgang sey wie er wolle, so wird eine Parthei stärker als sie vorher war, um desto geneigter wird sie aber auch seyn, der schwächern Parthei Regeln vorzuschreiben, und dies

se

se wird eben deswegen gehorchen, weil sie die schwächere ist; vielleicht aber wird sie auch deswegen gehorchen, weil sie sich bei dem Gehorsam wohlbefindet; dies wird Friede und Freundschaft unter den Partheien gründen, und aus dem willkührlichsten Zwange wird in der Folge eine regelmäßige bürgerliche Gesellschaft hervorgehen.

Diese Gesellschaft sey aber entstanden, wie sie wolle, so ist die Gewalt, welche sie ausübt nur dann rechtmäßig, wenn die Mitglieder einander an Rechten gleich sind, d. h. wenn kein einziger aus der Gesellschaft das Recht des Andern ungestraft verletzen darf. Denn wären einige vorhanden, die nicht beleidigt werden dürften, ohne daß der Beleidiger von der ganzen Gesellschaft zur Entschädigung gezwungen wird, die aber Andere beleidigen dürfen, ohne daß dieser Zwang gegen sie ausgeübt wird, so wäre ein solches Beisammenleben keine bürgerliche Gesellschaft, sondern eine Zusammenrottirung von Partheien, und jeder Zwang der von einer Parthei gegen die andere im Nahmen eines vorgegebenen Ganzen ausgeübt würde, wäre unrechtmäßig.

So viel von der Gründung der bürgerlichen Gesellschaft. Jetzt von der Verwaltung derselben.

Die Verwaltung der bürgerlichen Gesellschaft ist die Art und Weise, wie Beleidigungen vorgebeugt, über den Beleidiger geurtheilt, und Zwang gegen denselben ausgeübt wird. Sie heißt auch Regierung des Staats. Am natürlichsten wäre nun diese Regierung, wenn der Beleidigte der Gesellschaft kund machte, er sey von diesem oder jenem beleidiget worden, der ganze Staat, d. h. jeder Bürger sich hierauf versammelte, die Sache untersuchte, dem Beleidiger eine gewisse Entschädi-

schädigung anbeföhle, und ihn zu derselben zwänge, wenn er sie nicht gutwillig geben wollte. — Das ließe sich nun allerdings ohne Widerspruch vorstellen, allein es würde schwerlich ausführbar seyn, denn die Geschäfte, die jeder Bürger für sich vornehmen wollte, würden gar zu oft durch die Zusammenberufung unterbrochen werden, und die Rechtssprüche der Gesellschaft würden die Zeit wegnehmen, die sie zu ihrem Unterhalte anwenden muß; der Staat würde verhungern. Daher ist das einzige Mittel, die Fortdauer des Staats mit seiner Regierung zu vereinigen, dieses, daß unter den Bürgern ein einziger, oder daß einige gewählt werden, welche ihre Zeit bloß zur Regierung anwenden. Hierdurch entstehen nun physische Oberhäupter und Unterthanen. Ich sage mit Vorbedacht physische, denn eigentlich ist der Staat selbst das Oberhaupt, und das Volk ist der Unterthan, jeder Bürger vereinigt also in seiner Person zweierlei Qualitäten, er ist nämlich Mit Oberhaupt und Mit-Unterthan. Daher giebt es, ehe gewisse Personen gewählt sind, die bloß Oberhäupter, und nie Unterthanen d. h. Souverain's sind, keinen Einzelnen der nur Oberhaupt, und keinen, der nur Unterthan wäre. Diese Wahl wird aber bald nach Entstehung des Staats nothwendig seyn, weil es nicht angeht, daß der Staat sich selbst regiere.

Was die Rechte und Pflichten zwischen Oberhaupt und Unterthan betrifft, so macht der Umstand, ob das Oberhaupt nur Eine physische Person, ein Monarch ist, oder ob es mehrere sind, (Aristokraten oder Senatoren) gar keinen Unterschied; ich werde im Verfolg immer nur von Einem Oberhaupte sprechen, weil dieser Ausdruck bequemer ist, als der Ausdruck: die Oberhäupter.

Das Staatsoberhaupt ist also dasjenige, was die Beleidigungen der Bürger untersucht, die Größe derselben beurtheilt, die Entschädigung bestimmt und erzwingt. Unterthan ist derjenige, der sich dem Ausspruch des Oberhauptes unterwerfen muß. Staatsbürger oder Activbürger heißt derjenige, der seine Stimme zur Wahl eines Oberhauptes giebt; bloß Bürger aber, oder Passivbürger derjenige, der keine Stimme zur Wahl des Oberhauptes giebt.

Es ist nicht nothwendig, daß jeder Bürger ein Staatsbürger sey, d. h. der Zwang des Oberhauptes, welchem ein Mitglied der bürgerlichen Verfassung unterworfen ist, ist nicht unrechtmäßig, wenn dieses Mitglied seine Stimme zu Erwählung des Oberhaupts gleich nicht gegeben hat. Bloß diesen Sinn hat die angegebene Behauptung. Denn ob es nicht besser sey für die Regierung und für die Ruhe eines Staats, daß derselbe repräsentativ regiert werde, das zu untersuchen gehört nicht zu meiner Absicht, welche nur dahin geht, von den Rechten und Pflichten der Bürger zu sprechen. Die Regierung heißt nämlich repräsentativ, wenn diejenigen, welche regiert werden, d h die Unterthanen, den Regenten oder das Oberhaupt selbst gewählt haben.

Die Wahl eines Oberhaupts, oder überhaupt die Anerkennung desselben ist ein Vertrag, welcher der Unterwerfungsvertrag heißt, und folgenden Inhalt hat: „Der ganze Staat überträgt die rechtmäßige Gewalt, die er über die Bürger (über das Volk) hat, der gewählten Person.“ Das heißt, wenn es ausgeführt wird: der Gewählte erhält das Recht zu bestimmen, was in dem Staate Beleidigung sey, wie sie vergütet werden solle, und die Gewalt aufzurufen, die gegen diejenigen

jenigen

jenigen angewandt werden soll, die das nicht annehmen wollen, was das Oberhaupt festgesetzt hat. Ist dieser Vertrag ohne alle Bedingung geschlossen, so ist dem Oberhaupte schlechterdings alles überlassen, und alles ist Gesetz für den Staat, was das Oberhaupt nur immer will. Ist aber der Unterwerfungsvertrag bedingt, sind Fälle angegeben, in welchen der Staat sich vorbehält einen eigenen Willen haben zu dürfen, so heißt der Inbegriff von Sätzen, in welchen dies enthalten ist, die Constitution. Der Inhalt einer Constitution kann sehr mannichfaltig seyn. Das Staatsoberhaupt kann in derselben sehr eingeschränkt werden, aber auch sehr viel Freiheit behalten. Es kann in der Constitution bloß angegeben seyn, nach welcher Art der Staat nicht regiert seyn wolle, es kann aber auch so gar bestimmt seyn, nach welchen Principien das Oberhaupt regieren solle.

In demjenigen nun, worüber in der Constitution nichts ausgemacht ist, so wie in den Fällen, wo gar keine Constitution vorhanden ist, gilt der Wille des Oberhaupts jederzeit als Gesetz, und jeder Versuch, diesem Willen nicht zu gehorchen ist widerrechtlich, jeder Zwang gegen das Oberhaupt unrechtmäßig. Das heißt: gegen das Staatsoberhaupt findet kein Zwangsrecht statt. Denn jeder Ungehorsam, noch mehr aber, jeder Zwang ist gegen den Unterwerfungs- und gegen den Gesellschaftsvertrag. Gegen den erstern, weil jeder Unterthan versprochen hat, den Willen des Oberhaupts als Gesetz zu befolgen; gegen den zweiten, weil jedes Glied der bürgerlichen Gesellschaft versprochen hat, sich dem Willen der Gesellschaft zu unterwerfen. Nun ist es der Wille der Gesellschaft, daß der Wille des Oberhauptes Gesetz sey, folglich ist auch der Wille der Gesellschaft,

daß man sich diesem Gesetz unterwerfe, und der Gewalt, mit welcher dasselbe in Anwendung gebracht wird, keine Gewalt entgegensetze.

Das Oberhaupt des Staats hat demnach erstlich das Vermögen Gesetze zu geben, und zweitens das Vermögen Gewalt anzuwenden, daß diesen Gesetzen gemäs gehandelt werde. Das erstere heißt die Gesetzgebende oder legislatorische Macht, das zweite aber die executive oder vollziehende Macht. Sind diese beiden Mächte getrennt, und hat eine andere physische Person (oder mehrere) die gesetzgebende, eine andere (oder mehrere) die executive Macht; so heißt der Staat, der unter diesem getheilten Oberhaupte steht, eine Republik.

Ich glaube gewiß, mein Freund, daß die hier aufgestellten Begriffe von bürgerlicher Gesellschaft, von Oberhaupt und Unterthan zureichen werden, Sie mit der eben so unvermeidlichen als wohlthätigen Einrichtung, mit dem Staate, zufrieden zu machen. Der Zweck des Staats ist ein erhabener Zweck, der Nutzen dieser Verbindung unabsehlich groß; die Nothwendigkeit derselben unvermeidlich. Wenn Sicherheit der Person und der Rechte der Bürger der Zweck des Staates ist, so ist eben diese Sicherheit für die Bürger von ausgebreitetem Vortheil. Denn nur erst, wenn jeder gewiß weiß, daß sein Eigenthum in Sicherheit sey, wird er bedacht seyn, so viel zu erwerben, als er kann, und nur im Staat kann er die Früchte seines Fleißes ungestöhrt und in Ruhe genießen. Die bürgerliche Verbindung ist einzig in ihrer Art, es giebt keine Verbindung, welche ihr vollkommen gleich wäre. Schon dadurch zeichnet sie sich aus, daß der Mensch gemeiniglich eine vollkommne

Pflicht

Pflicht hat, in dieselbe zu treten. Ich sage: gemeiniglich, denn eigentlich ists eine unvollkommene Pflicht, indem einem jeden frei steht, dem Andern entweder durch Entfernung, oder durch Beitritt zur bürgerlichen Gesellschaft Gewähr zu leisten. Wenn aber die Bevölkerung des Erdbodens schon einen gewissen Grad erreicht hat, so ist diese Entfernung nicht ohne die höchste Beschwerlichkeit möglich, man würde gezwungen seyn in die ödesten und armseligsten Erdstriche zu wandern, und auch in diesen Wohnsitzen jeden Augenblick Gefahr laufen von Nachbarn umringt zu werden, die gleiche Foderung thun. Daher wird die Pflicht in die bürgerliche Gesellschaft zu treten, nicht nur eine vollkommene innere sondern auch eine vollkommne äußere Pflicht, die Erfüllung derselben aber, ist Erfüllung der letzten bloßen Menschenpflicht, denn von dem Eintritt in diese Gesellschaft an werden alle Pflichten der Menschheit, die absolute Pflicht überhaupt ausgenommen, den Pflichten gegen die Gesellschaft unterworfen, und es giebt nun zwei Klippen, an welchen man in Ausübung vermeintlicher oder auch wirklicher Pflichten verstoßen kann, nämlich an der Pflicht überhaupt, und an der Bürgerpflicht. Nur das ist im Staate Pflicht, was nicht gegen die Regel aller Pflicht (gegen die absolute Pflicht) und nicht gegen die bürgerliche Verbindlichkeit ist.

In der That, mein Freund, ist die letztere Einschränkung sehr beträchtlich, und es wird der Mühe, bei diesem Punkte zu verweilen um so eher werth seyn, da ich mich bei dieser Gelegenheit deswegen rechtfertigen kann, daß ich keine eigene Theorie von den Pflichten gegen die Menschheit, so wie diese insgemein den Bürgerpflichten entgegengesetzt werden, aufgestellt habe, weil es sich zeigt, daß die Bürgerpflicht, d. h. die Pflicht den Ge-

setzen des Oberhaupts zu gehorchen, die Bedingung aller andern Pflichten ist, und daß es daher sehr übel raisonnirt seyn würde, wenn man behaupten wollte, der Staat könne nichts anordnen, was gegen eine Pflicht der Menschheit wäre. So ist es z. B. Pflicht gegen die Menschheit, den Armen zu unterstützen. Demungeachtet kann der Staat dieses verbieten, und es würde ganz nach der Moral eines vermeintlichen Heiligen seyn, wenn man dieses Verbot des Staats übertreten, und, in der Meinung, der Staat könne eine Pflicht gegen die Menschheit nicht aufheben, den Armen unterstützen wollte.

Es ist keine andere Pflicht so groß, als die Pflicht nichts Gesetzwidriges zu thun. Nun ist die Verletzung des Rechts eines Andern etwas Gesetzwidriges, folglich ist die Heilighaltung des Rechts die erste von allen Pflichten. Der Staat aber ist eine Verbindung, die zur Sicherstellung des Rechts der Bürger eingegangen ist, und die Gesetze, welche das Staatsoberhaupt giebt, sind nichts anders, als Bekanntmachung der Art und Weise, wie die Rechte der Bürger sicher gestellt worden sind, folglich ist Uebertretung der Gesetze des Staats Uebertretung der ersten von allen Pflichten. Es sey daher Pflicht der Menschheit, was es nur immer wolle; hat der Staat verboten, dasselbe zu thun, so kann der Bürger dies Verbot nicht übertreten, ohne daß er eine Pflicht verletzt, die weit höher ist, als die Pflicht, die er erfüllen wollte. — Die Veränderung, welche nun die Pflichten durch die Verfügung des Staats leiden können, sind aber sehr verschieden. Es kann durch ein Gesetz etwas zur Pflicht gemacht werden, was vorher nicht Pflicht war, und eine vorher vollgültige Pflicht kann durch Gesetze aufhören dies zu seyn. Dies werden Sie in kurzem beurtheilen können.

Hat

Hat nämlich der Staat den Zweck, die Personen und die Rechte des Menschen in Sicherheit zu bringen: ist dies ein erlaubter und keiner Pflicht widersprechender Zweck: so hat er auch die Pflicht und das Recht, alle Mittel zu Erreichung dieses Zweckes anzuwenden, welche nicht pflichtwidrig und nicht rechtswidrig sind. Da es ganz einerlei ist, ob der Staat sich selbst regiert, oder ob er die Regierung einer einzelnen physischen Person überträgt, so gilt von den Anordnungen, welche diese Person (das Staatsoberhaupt) macht, dasselbe, was von den Verfügungen des Staats selbst gilt. Hat aber jeder einzelne Bürger das Recht in eine Staatsverbindung zu treten, um sich und seine Rechte in Sicherheit zu bringen, so hat er auch das Recht, in Vereinigung mit den übrigen Mitbürgern, oder durch das Oberhaupt, die Mittel anzuwenden, die zu Erreichung dieses Zweckes führen, und weder rechtswidrig noch pflichtwidrig sind. Was daher von dem Staate, oder von dem Oberhaupte festgesetzt wird, das ist verbindend für jeden Einzelnen, und es ist so gut, als ob dieser das Gesetz selbst gegeben hätte. Das Oberhaupt hat also das Recht und die Pflicht Gesetze zu geben. Diese Gesetze können nun folgendes zum Gegenstand haben:

1) Bestimmung desjenigen, was als Verletzung des Rechts angesehen, und wie der Beleidigte entschädigt werden soll. Dies ist Justizgesetzgebung.

2) Bestimmung desjenigen, was geschehen soll, damit der Staat fortdaure, und an physischen Kräften (zur Vertheidigung des Rechts) zunehme. Dies ist Polizeygesetzgebung.

Durch diese zwiefache Gesetzgebung, sie geschehe nun, wie gesagt, von dem Staate selbst, oder von dem Oberhaupte, werden die Rechte und Pflichten des Menschen theils erweitert, theils eingeschränkt, beides aber rechtmäßig, wenigstens in Rücksicht auf die Bürger des Staats. So wird das Menschenrecht, sich eine Sache nach dem Tode ihres Besitzers durch Occupation zuzueignen, in dem Staate vollkommen aufgehoben, indem dieser verordnet, daß die Hinterlassenschaft des Verstorbenen entweder dessen Kindern, oder dessen Anverwandten, oder dem ganzen Staate zufallen soll. In keinem Falle darf also ein Bürger sich nach Belieben die Güter eines Verstorbenen zueignen. Diese Verfügung ist nun eine der heilsamsten, die sich nur denken lassen, und wird daher selbst in Staaten angetroffen, die erst im Werden sind. Ich möchte aber wohl wissen, was ein Vertheidiger der Menschenrechte gegen die Rechtmäßigkeit dieser Verfügung einzuwenden hätte. Denn in der That muß man einen sehr willkührlichen Begriff von Menschenrecht haben, wenn aus demselben folgen soll, es dürfe durch den Staat nicht eingeschränkt, und noch weniger aufgehoben werden. Es würde aus einem solchen Begriff von Menschenrecht folgen, daß es gar keinen Staat rechtmäßiger Weise geben könnte. Denn ist es rechtlich erlaubt, einen Staat zu gründen, so ist es auch rechtlich erlaubt, Anordnungen zu machen, ohne welche der Zweck des Staats gar nicht erreicht werden könnte. Was aber gegen das Recht des Staats von einem Unterthan unternommen wird, ist unrechtmäßig, folglich ist es unrechtmäßig etwas zu thun, was durch die Gesetze des Staats verboten ist, und die Berufung darauf, daß der Staat kein Menschenrecht einschränken oder aufheben dürfe, hat keinen Grund. So ist das Eigenthumsrecht ganz unstreitig ein Recht der Menschheit

und

und jeder darf mit seinem Getraide, mit seinen Holzungen machen, was er will. Er darf beides umkommen lassen, und darf es an Auswärtige, d. h. an solche, die keine Mitbürger von ihm sind, veräußern. Glaubt man nun, der Staat könne dieses Recht nicht einschränken, weil es ein Menschenrecht ist? der Staat, (oder das Staatsoberhaupt) könne manchen Gebrauch des Eigenthums nicht einschränken, nicht aufheben?

Schwerlich würde ein denkender Kopf so etwas behaupten, indessen hat man wirklich Theorien des Rechts aufgestellt, aus welchen dieses folgt, indem so mancher Schriftsteller der neueren Zeiten darzuthun meint, der Staat sey nicht berechtigt ein Recht der Menschheit einzuschränken, abzuändern und aufzuheben.

Sechzehnter Brief.

Sie haben Recht, mein Freund. Die Wahrheiten, welche der vorige Brief enthält, sind sehr ernsthaft, und scheinen dem Zeitalter ungelegen zu kommen. Doch, lassen Sie sich durch diese Reflexion allein ja nicht von dem unwillkührlichen Beifall abbringen, welchen Sie denselben, nach Ihrer eigenen Versicherung gegeben haben. Eine ernsthafte Wahrheit verdient desto schärfere Prüfung. Das ist alles, was sie vor andern voraus hat.

Es folgt allerdings aus dem bisher vorgetragenen, daß der Unterthan kein Zwangsrecht gegen den Regenten habe. Das haben Sie ganz richtig gefolgert. Aber darinn kann ich Ihnen nicht beistimmen, daß der Unterthan alle Rechte verliere, daß der Regent den Unterthan nicht beleidigen könne, weil dieser keine Rechte

mehr

mehr habe, und daß jener Satz die Ungerechtigkeiten und Grausamkeiten der Regierung recht heiße. Das folgt nicht, und ich bitte Sie, meine Meinung hierüber zu erwägen.

Die Pflicht des Unterthans, den Willen des Regenten als Gesetz zu befolgen, und der Gewalt, die deshalb angewandt wird, keine Gewalt entgegenzusetzen, ist nicht, wie Sie meinen, eine Folge des Unterwerfungsvertrags, sondern sie ist eine Folge des Bürgervertrags. In dem Bürgervertrage verspricht ein jeder der ganzen Gesellschaft, das als die Richtschnur seines äußern Betragens anzunehmen, das als Gesetz zu befolgen, was die Gesellschaft als Gesetz aufstellen wird. Dies Versprechen ist die Bedingung des Staats, denn wenn dieses nicht geleistet oder nicht gehalten wird, so ist kein Staat, keine bürgerliche Gesellschaft, kein Volk, keine Regierung, kein Unterthan, kein Bürger vorhanden. Es ist also keine Schmeichelei, die einem Monarchen gemacht wird, wenn man behauptet, der Unterthan habe kein Zwangsrecht gegen ihn, sondern es ist eine Wahrheit, die in demokratischen Staaten nicht weniger gilt, als in monarchischen. Denn in keinem Staate übt der Unterthan rechtmäßigen Zwang gegen den Gesetzgeber aus.

Eben deswegen ist aber der Fall, daß irgendeinmal von den Unterthanen rechtmäßiger Zwang ausgeübt werden könnte, ganz und gar nicht denkbar. Denn das äußerste wäre, daß die Regierung, sie sey übrigens in den Händen eines Monarchen, in den Händen eines Senats, oder in den Händen des ganzen Volks, den Bürgervertrag überträte. Hierdurch würden allerdings die Unterthanen das Recht bekommen, sie zu Erfüllung des Vertrags zu zwingen. Allein der Bürgervertrag kann von der Regierung nicht übertre-

ten

ten werden, weil sie ihn durch eben den Akt erfüllt, welchen der Unterthan als Uebertretung desselben ansehen müßte. Denn der Unterthan würde ein gewisses Gesetz, oder was immer für eine von der Regierung gemachte Anordnung für unrechtmäßig erklären, und den Vertrag durch dieses unrechtmäßige Gesetz für gebrochen halten. Allein dies kann er, ohne Widerspruch nicht thun. Denn eben in dem Bürgervertrag ist ausgemacht worden, daß der Wille der Regierung die Regel des Rechts seyn solle; der Wille der Regierung soll also der Prüfstein des Rechts seyn, und an diesem Prüfstein hält jene von dem Unterthan verworfene Verordnung, die Probe, denn sie ist wirklich Wille der Regierung. Es ist der Regierung ganz einerlei, was der Unterthan über ihre Verfügungen denkt, denn er selbst hat das Versprechen gegeben, daß er nicht seine Gedanken, sondern den Willen der Regierung zur Richtschnur seiner äußern Handlungen machen wolle. Die Regierung kann also nur dann den Bürgervertrag brechen, wenn sie gar keine Gesetze giebt, denn durch jedes Gesetz, daß sie giebt, sey es auch noch so ungerecht und unzweckmäßig, erfüllt sie ihrer Seits den Vertrag.

Da der Umstand, ob die Regierung eines Staates monarchisch oder demokratisch ist, in Ansehung der Rechte der Regierung gar keinen Unterschied macht, so ist allerdings der Satz, daß gegen einen Monarchen eben so wenig Zwangsrechte statt finden, als gegen den demokratischen Staat selbst, und daß mithin die Person des Monarchen unverletzlich ist, eine Wahrheit. Es folgt aber daraus noch nicht, daß der Monarch gar kein Unrecht an den Unterthanen thun kann, daß diese Sklaven sind. Dies ganz gewiß nicht. Ein Unterthan darf laut sagen, daß ihm Unrecht geschieht, wenn dies nach seiner

Ueber-

zeugung der Fall ist, und dafür darf er nicht gestraft werden, nur thätlich darf er sich dem nicht widersetzen, was der Monarch, oder wenn Sie lieber wollen — die Regierung, gegen ihn verfügt. Nur die Handlungen dem Willen der Regierung gemäs einzurichten verspricht man im Bürgervertrag, nicht — die Ueberzeugung; denn dies ist unmöglich. Man darf aber seine Ueberzeugung laut werden lassen, so lange die Regierung dies nicht ausdrücklich verbietet. Denn thut sie dies, so ist auch das Reden eine Handlung, und die Handlungen müssen dem Gesetze nicht widersprechen.

Dies ist so wahr, mein Lieber, als der Satz des Widerspruchs. Ich muß dies niederschreiben, weil ich meinen Verstand nicht verleugnen kann, ich schreibe aber mit Bewegung. „Also sind die Grausamkeiten der Asiatischen Despoten nicht ungerecht? fragen Sie mich: also darf ein König in Spanien rechtmäßiger Weise ein Glaubenstribunal errichten? also? — und also? — und also?“ Schonen Sie die Menschheit, mein Freund. Was geschehen ist, wird nicht wieder geschehen. Widerstehen durften die Unterthanen, durften die Soldaten nicht. Aber Unrecht ist ihnen geschehen. Der Unterthan ist nicht der rechtmäßige Richter über den Despotismus, hierüber hat sich ein Anderer den Richterspruch vorbehalten, und dies kann uns trösten. Wir wissen nur, daß wir nicht Unrecht thun dürfen, und es ist unrecht, einem Despoten den Gehorsam aufzukündigen, der die Regierung unsers Vaterlandes in Händen hat.

Allerdings kann die Regierung Rechte der Unterthanen verletzen, und kann also Ungerechtigkeiten begehen, aber die Unterthanen erhalten dadurch kein Recht zum Zwang, denn sie sind nicht befugt über die Maasregeln

der

der Regierung zu richten. Sie können urtheilen, sie können Vorstellungen machen; beharrt aber die Regierung bei ihrem Willen, so müssen sie gehorchen. Man kann daher sagen, so widersinnig es auch klingt, ein Regent, der durch Mißbrauch seiner Gewalt, das Volk zum Aufstand reizt, dulde rechtmäßiger Weise das Loos der Entthronung, ob man gleich nothwendig hinzufügen muß, das Volk, das ihn entthronte, habe sich einer schreienden Ungerechtigkeit schuldig gemacht. Denn, um eine wichtige Wahrheit zu wiederholen, das Volk ist nicht der rechtmäßige Richter über seinen Regenten. Der einzige Fall bleibt ausgenommen, wenn der Regent bei dem Antritt der Regierung gewisse Verträge eingeht, gewisse Artikel beschwört, mit Einem Wort, wenn der Staat nach einer Constitution regiert wird. Denn da bleibt das Recht, zu entscheiden ob der Vertrag gehalten werde oder nicht, dem Staate, und dieser fodert die Regierung alsdann rechtmäßiger Weise zur Verantwortung.

Fürchten Sie aber nicht, mein Freund, daß diese und ähnliche Wahrheiten auf das Wohl der Völker schlechterdings nachtheiligen Einfluß haben müssen. Ein Fürst, der gemacht ist, sie einzusehen, wird gewiß kein Privilegium für seine Willkühr in derselben entdecken. Es wird schwer genug auf seinem Herzen liegen, daß man keinen Zwang gegen seine Ungerechtigkeiten anwenden darf, und er wird hierinne einen neuen Beweggrund finden, dem Rechte seiner Unterthanen nicht zu nahe zu treten. Wie der gemeine Soldat ruhiger schläft, als der Feldherr, der auf Plane sinnt, die Tausenden von seinen Untergegebenen das Leben erhalten und das Leben rauben können; so ist der Unterthan sicherer vor der Gefahr, eine Ungerechtigkeit auf sein Gewissen zu laden,

als

als der Regent, dessen Wille für Tausende so viel gilt, als das Gesetz der Gerechtigkeit, der aber, trotz dieser Schöpferkraft, dem Richter nicht entgeht, den er in seinem eigenen Busen trägt. Das Gesetzbuch der Regenten ist schwerer, als das Gesetzbuch für die Unterthanen. Ueber diese richtet ein Mensch, über jene richtet nur Gott. Welcher Richterstuhl mag der ernsthafteste seyn?

Ich bin, gegen meinen Willen, auf eine Materie gekommen, die ich nicht weiter fortsetzen darf, weil sie ein eigenes Buch erfodern würde. Indessen ist die Berührung derselben keineswegs zweckwidrig, denn es gehört ganz gewiß in die angewandte Moral, die Pflichten und Rechte des Regenten und der Unterthanen zu bestimmen. Es wird Ihnen nicht schwer fallen, diese Materie weiter zu verfolgen; ich schlage Ihnen zu dieser Absicht ein Buch vor, das zu den wenigen gehört, welche nicht ungeschrieben hätten bleiben dürfen. Es ist Marmontels Belisar. Ein vortreffliches Taschenbuch. Man sollte es immer bei sich haben. Es ist die schönste Moral für Regenten und Unterthanen, die je geschrieben worden ist.

Die vollkommenste Bürgerpflicht, (denn von Bürgerpflichten wollte ich eigentlich sprechen) ist also der Gehorsam gegen die Gesetze des Vaterlandes. Ein Mensch in der bürgerlichen Gesellschaft hat zwei Klippen zu vermeiden, wenn er handeln will. Er muß das Recht der Andern nicht verletzen, und muß den Gesetzen der Gesellschaft nicht entgegen handeln. Beobachtet er beides, so ist seine Handlung äußerlich untadelhaft, und niemand auf der Welt ist befugt, ihm sonst noch eine Vorschrift des Handelns zu geben.

Was nun ein Mittel ist, den Zweck des Staats zu erreichen, das kann von der Regierung angewandt werden, und dazu müssen die Unterthanen, Kraft des Gesetzes, Hülfe leisten. Hieraus entspringen die Pflichten des bürgerlichen Berufs, und die schimmernste aber auch die wichtigste von allen, die Pflicht, gegen Feinde des Staats die Waffen zu führen. Hier tritt die Pflicht, Menschen zu tödten, ein. Sie wird nur möglich in der bürgerlichen Gesellschaft, denn nimmt man den Bürgervertrag nicht zu Hülfe, so kann der Todschlag eines Menschen nie als Pflicht dargethan werden, da es vielmehr vollkommne äußere Pflicht ist, das Leben des Andern auf alle mögliche Weise zu erhalten. Der Staat aber, dessen Gesetze, gleich dem Gesetze der Vernunft, unbedingte Pflichten auflegen, kann seine Bürger berechtigen, er kann sie so gar zwingen, die Feinde des Vaterlandes mit ihrem Untergange von Gewaltthätigkeiten abzuhalten.

Das Wort Vaterland erinnert mich an eine Bürgerpflicht, deren Nahme schon die süßesten Ideen in denkenden Menschen erweckt. Es ist die Vaterlandsliebe, oder der Patriotismus. Eine Tugend, die ehedem an die Spitze aller Tugenden gestellt wurde, und heutigestags nur selten erwähnt wird.

Es ist nicht zu leugnen, daß die Bürger der ehemaligen Staaten, daß die Athenienser, daß die Spartaner, daß die Römer weit inniger an Athen, an Sparta und Rom hiengen, als in unsern Zeiten ein Deutscher, ein Engländer, ein Russe, sein Vaterland liebt. Auswan-

wandrungen waren etwas unerhörtes, und wurden als harte Strafen angesehen. In den neueren Zeiten verläßt man ohne Kummer, oft ohne alle Ursache, das Vaterland, und namentlich kann man den Deutschen zum Vorwurf machen, daß sie den Ort ihrer Geburt zu leichtsinnig vergessen. In welchen Ländern des Erdbodens trifft man nicht Deutsche, trifft man nicht mehrere Deutsche an? Man wandert aus Deutschland zu Dutzenden nach Rußland, nach Indien und nach Amerika; man fragt gar nicht, ob dieses Auswandern mit den Pflichten gegen das Vaterland auch vollkommen verträglich ist oder nicht?

Ich bin indessen weit entfernt, dem Patriotismus der alten Völker unbedingt eine Lobrede zu halten. Wäre die Vaterlandsliebe nichts weiter, als was sie bei einem gemeinen Griechen oder Römer war, so würde ich die Lauigkeit, mit welcher man heut zu Tage von dem Vaterlande spricht, jenem Patriotismus weit vorziehen; denn er war, von Einer Seite betrachtet, ein Verbrechen gegen das menschliche Geschlecht. Außer Griechenland und außer Rom war dem Griechen und dem Römer alles Barbarei, und die Barbaren waren in den Augen der erstern keine so vollkommne Menschen, als sie selbst. Es war ein Stolz, der mit der Bruderliebe gegen die Menschheit nicht zu vereinigen ist, mit welchem der Grieche auf den Nichtgriechen, der Römer auf den Nichtrömer herabsah. Nein, mein Freund, lieber keinen Patriotismus, als einen solchen.

Freilich gründete sich die Vaterlandsliebe dieser Völker auf reelle äußere Vortheile. Wo war ein Athen außer Griechenland, wo war ein Rom außer Italien? die bürgerliche und wissenschaftliche Cultur hatte eine

Scheidewand zwischen Griechen und Barbaren gezogen. Allerdings läßt sich der feindselige Patriotismus jener Völker erklären und entschuldigen. Und eben diese Entschuldigungsgründe erklären zum Theil den Mangel an Patriotismus in den neueren Zeiten, allein das alles ist noch keine Rechtfertigung, und ich werde mich dadurch nicht überzeugen lassen, daß der Patriotismus der Alten tadelfrei war, und daß der scheinbare Weltbürgersinn der Neuern gegen gar keine Pflicht verstößt. Die Gesinnungen beider sind fehlerhafte Extreme. Die Alten verachteten die Nachbarn, indem sie ihr Vaterland liebten; die Neuern vergessen das Vaterland, indem sie der Liebe gegen den Nachbar nicht zu nahe treten wollen.

Mein Vaterland ist das Land, wo ich geboren und erzogen wurde, und jeder gehört zu meinem Vaterlande, der unter denselben bürgerlichen Gesetzen steht, die meinen Vater verbinden. Dies ist der ursprüngliche Begriff von Vaterland. Man hat ihn zwar erweitern wollen; allein diese Erweiterung ist Verfälschung. Aus keinem andern Begriff von Vaterland wird man die Vaterlandsliebe als Pflicht herleiten können. Gemeinschaftliche Sprache vereinigt die Menschen allerdings, dies Band ist aber bei weitem nicht so fest, als das gemeinschaftliche Gesetz, und man verliert seine ganze Mühe, wenn man die Menschen überreden will, das Land gehöre zu ihrem Vaterland, in welchem ihre Sprache gesprochen wird. Also gehört Bern zu dem Vaterlande eines Brandenburgers, und Newyork zu dem Vaterlande eines Orforders? In litterarischer Rücksicht gehören freilich Schriftsteller zu einem Lande, wenn sie in einerlei Sprache schreiben, und Kant sowohl als Geßner sind Landsleute von Altringer, so wie Rousseau ein Landsmann von Fenelon ist; aber in politis

litischer und moralischer Hinsicht giebt es kein gemeinschaftliches Vaterland für Leute, die unter verschiedenen Regierungen leben.

Ich leugne nicht, daß meinen Gedanken nach, der Wiener ein anderes Vaterland hat, als der Berliner, und daß ich hierinn einigen geachteten Schriftstellern widerspreche, welche die Oestreicher, die Sachsen, die Brandenburger, die Westphalen, die Schwaben u. s. w. durch ihre redlichen Bemühungen zu Deutschen machen, und ihnen Deutschland als ihr gemeinschaftliches Vaterland anweisen wollen. Nach meiner Ueberzeugung kann ihnen ihre Bemühung nie gelingen. Der heldenkende Oestreicher wird zwar den Brandenburger lieben und schätzen, wenn dieser beides verdient, er wird ihn aber niemals als einen Mitbürger ansehen können, und Mendelssohn kann von einem Sonnenfels gerade nur auf dieselbe Weise geschätzt werden, wie Locke oder Hume von ihm geschätzt wird. Sie sind nicht Mitbürger von einander, und eben deswegen auch keine Landsleute, wenn derjenige nur mein Landsmann ist, dessen Patriotismus mit dem meinigen dasselbe Objekt hat.

Vaterlandsliebe nenne ich die Maxime, einem Lande deswegen Dienste zu leisten, weil wir in demselben während der Jugendjahre die Wohlthaten der bürgerlichen Gesellschaft genossen haben. Nur diese Wohlthaten können in der Moral, als Grund von Pflichten, und zwar von vollkommenen Pflichten angesehen werden. Denn die Vaterlandsliebe ist zwar, als menschliche Pflicht, eine unvollkommene, als Bürgerpflicht aber ist sie vollkommen, und verstattet keine Ausnahme zu Gunsten der bloßen Neigung.

Diese Wohlthaten nun machen zwar den allgemeinsten, sie machen aber nicht den einzigen und ganzen Grund der Vaterlandsliebe, als Pflicht, aus, denn es giebt noch einen andern Grund derselben. Ein jeder Sohn des Vaterlandes ist durch den ersten Grund an dasselbe gebunden, der zweite aber verbindet nicht jeden, weil er nicht bei allen statt findet. Der Nahme Aktivbürger leidet eine zwiefache Erklärung. Man kann jeden darunter verstehen, der seine Stimme zur Wahl des Oberhauptes giebt, man kann aber auch, und muß in solchen Staaten, die keine repräsentative Regierungsform haben, unter Aktivbürger, denjenigen verstehen, der Güter in dem Lande besitzt, oder eine Stelle in demselben bekleidet. Bei einem solchen finden beide Gründe des Patriotismus statt, vorausgesetzt, daß er auch in diesem Lande geboren ist. — Er ist der Regierung die Erhaltung seines Lebens schuldig, die über ihn wachte, als er noch nicht im Stand war, seine Rechte selbst zu beschützen, und verdankt ihr ferner den Schutz und die Sicherheit seiner Güter und seines Vermögens. Er verdankt ihr beides als Mitbürger, denn er ist rechtlich verbunden die Gesetze, die Person und die Güter seiner Mitbürger durch Zwang gegen Angriff zu schützen, und einen Theil seiner Kräfte herzugeben, damit dem feindlichen Angriff vorgebaut werde.

Ein Patriot hält es daher für Pflicht, von welcher er nie aus bloßer Neigung abweichen darf, die Dienste, die er der ganzen Menschheit nur dadurch weihen kann, daß er sie bestimmten Personen widmet, den Mitbürgern seines Vaters zu widmen. Nichts kann ihn von dieser Pflicht lossprechen, als das, daß diese Leute seine Dienste nicht haben wollen. Anbieten muß er sie, wenn er als Mann von Gewissen handeln will, aufdringen aber darf er sie nicht; und die Recusation des

Vater-

Vaterlandes macht ihn frei von seinen Verbindlichkeiten. Er zieht bei allem, was er unternehmen will, sein Vaterland deswegen einem andern Lande vor, weil dieses ihn als Mitbürger behandelt hat, indem es seine Rechte schützte, und also den Bürgervertrag erfüllte, ehe er noch seinen Arm nach Willkühr bewegen konnte. Dieser Schutz der Rechte ist viel in den Augen des Patrioten, die Dankbarkeit dafür ist weit größer, als die für die Annehmlichkeiten, die er in dem Schutze der Gesetze genoß. Man kann dem Andern keine reelleren Dienste erweisen, als diejenigen die der Staat den Kindern seiner Mitbürger erweist, und in der That ist das Wort Dankbarkeit nicht bedeutend genug für die vielfachen Pflichten, welche jeder von uns seinem Vaterlande schuldig ist.

Des Vorzuges aber ungeachtet, welchen der Patriot seinem Vaterlande bei jeder Veranlassung giebt, begeht er keine Verbrechen an der gesammten Menschheit, und hört durch seine patriotische Gesinnung nie auf, Weltbürger zu seyn. Weltbürgersinn besteht nämlich in der Maxime, die äußern vollkommenen Pflichten gegen jeden bloß deswegen zu erfüllen, weil er Mensch ist. Diese Maxime sieht in der That sehr einfach aus, allein sie ist wichtig in ihren Folgen. Sie war nicht die Maxime der Spartaner, der Athenienser und Römer. Denn die erste der äußern vollkommenen Pflichten ist die Pflicht, das Recht des Andern zu schonen, und das schonten die genannten Völker so wenig, daß sie nicht einmal richtig hierüber dachten. Denn es war genug, daß eine Nation nicht einerlei bürgerliches Gesetz und Sprache mit ihnen hatte, um für ein barbarisches Volk von ihnen gehalten, und als solches des Rechtes unfähig erklärt zu werden. Es ist wahr, daß man nicht immer nach

dieser Voraussetzung handelte, daß Einer und der Andere über diesen Punkt auch richtiger dechte, die Ueberzeugung des Volkes, im Ganzen genommen aber, verwarf die Gültigkeit der Maxime des Weltbürgers allerdings, und ich berufe mich auf die Geschichte der Kriege, die Sparta, die Rom und das Volk Israels geführt hat.

Es ist unleugbar ein Vorzug der neueren Zeiten, daß der Weltbürgersinn allgemeiner anerkannt wird, als ehedem, und daß man jetzt über die Eroberung von Peru und Mexico, und über die Niederlassung der Europäer in Indien doch wenigstens anders denkt, als man vor dreitausend Jahren würde gedacht haben, und als man damals dachte, da die genannten Länder verheert wurden. Ich sehe diese Verbreitung des Weltbürgersinns, und ich preise mein Zeitalter um deswillen glücklich; allein, ich wünsche, daß man darüber die Vaterlandsliebe nicht vergessen hätte, welches doch, leider, geschehen ist. Denn bald wird dieses schöne Wort aus unsrer Sprache verschwunden seyn, da der Gegenstand, den es bezeichnet, seit geraumer Zeit ein Fremdling worden ist. So wie man anfieng, in Büchern zu lehren, daß die entferntesten und wildesten Nationen an Menschenrechten den kultivirten Völkern nicht nachstehen dürften, wurde die Liebe gegen den Nachbar, wurde die Liebe gegen den Mitbürger geringer, und erkaltete mit zunehmender Geschwindigkeit. Wie selten ist das Beispiel eines Mannes, der unter ganz gleichen Vortheilen, den Dienst im Vaterlande deswegen vorzieht, weil es das Vaterland ist, welchem er dienet? wie viel seltener aber trifft es sich, daß ein Mann die glänzende Anerbietung des Auslandes gegen ein mäßiges Einkommen im Vaterlande hingiebt? Gewöhnlich

wird

wird darauf gar nicht reflectirt, ob das Vaterland unsre Dienste verlangt, oder das Ausland, sondern der Entschluß wird durch andere, der Vaterlandsliebe sehr unähnliche Motive bestimmt.

Indessen giebt es doch noch einzelne Männer von Pflichtgefühl, noch Männer von regem Patriotismus, die es nie an lebendigen Beispielen für die Moral fehlen lassen. Und die gegenwärtige Crisis der Menschheit, die so manche Sitte des Alterthums wieder hervorbringt, so manchem Begriffe in der Wissenschaft die Bedeutung wieder gegeben hat, die es ehedem hatte, berechtigt zu der Hoffnung, daß auch die Vaterlandsliebe der Alten, in ihren Nachkommen wieder erwachen, und die Geschichte der Neuern mit Beispielen dieser unschätzbaren Tugend wieder bereichern werde.

Siebzehnter Brief.

Die Vortheile, welche der Bürger vor dem bloßen Menschen voraus hat, sind unübersehbar. Die bürgerliche Vereinigung ist die einzige Bedingung, unter welcher Menschen beisammen leben, gegen einander wirken, und doch vor einander gesichert seyn können. Das ist Sonnenklar. Indessen muß man diese Vortheile auch nicht höher anschlagen, als sie wirklich sind, denn bei aller Vorsicht, die von der Gesellschaft gegen mögliche Verletzung der Mitbürger getroffen, bei aller Gewalt, die gegen den Verletzer der Rechte ausgeübt werden kann, bleibt doch der Fall noch möglich, daß der Mitbürger beleidigt, daß er sogar beleidigt und nicht entschädigt wird. Der Mensch verliert nämlich mit dem Eintritt in die bürgerliche Gesellschaft weder den Willen, die Rechte Andrer zu schmählern, noch das physische Vermögen dazu. Beides kann dem Menschen schlechterdings

nicht

nicht genommen werden. Der Wille nicht, weil er etwas ist, worüber der Andere gar nicht disponiren kann, das Vermögen nicht, weil der Mensch mit dem Vermögen, Andere thätlich zu beleidigen, zugleich das Vermögen, sich Unterhalt zu verschaffen, verlieren würde. Mit eben den Armen, die der Hausvater braucht, für seine Familie Unterhalt zu erwerben, kann er seinen Nachbar todschlagen. Man müßte, um das letztere unmöglich zu machen, dem Mitbürger den ganzen Gebrauch seiner Arme nehmen, welches nicht angeht. Vollkommene physische Sicherheit der Rechte kann also auch der Staat nicht geben, aber die möglichste Sicherheit giebt er allerdings, und giebt er ganz allein, denn es läßt sich keine andere Vereinigung denken, die kein Staat wäre, und doch die Rechte und Person des Menschen so vollkommen garantirte, als der Staat.

Die bürgerliche Vereinigung gründet sich nun auf einen Vertrag. Jedoch kann dieser Vertrag auch stillschweigend eingegangen, ja er kann vorausgesetzt werden, ohne daß er je geschehen ist, ohne daß ein Mensch auch nur den Willen hatte, ihn einzugehen. Denn jeder ist vollkommen verpflichtet ihn einzugehen, und er wird daher nicht beleidigt, wenn er von Andern dazu gezwungen wird. Dieser Zwang nämlich hebt die Freiheit des Gezwungenen nicht auf; im Gegentheil bieten diejenigen, die mit ihm in die bürgerliche Verfassung treten, ihm dasjenige durch diesen Zwang freiwillig an, wozu er sie ebenfalls mit Recht zwingen könnte, ihm nämlich Garantie gegen sich selbst, und die Beleidigung von ihrer Seite zu geben. Dies wird Ihnen das Factum erklären, mein Freund, daß Sie selbst Mitglied einer bürgerlichen Vereinigung sind, ohne je einen förmlichen Vertrag gemacht, ohne vielleicht dar-

an gedacht zu haben, daß man bei Ihnen einen solchen Vertrag voraussetzt. Der Staat, in welchem Sie geboren wurden, und der Staat, in welchem Sie gegenwärtig leben, hatte nämlich das Recht, zu verlangen, daß Sie entweder auswandern, oder sich den Gesetzen unterwerfen sollen. Dies ist das wenigste, was er verlangen kann. Gesetzt nun er thue Ihnen diesen Antrag auch nicht wirklich, so ist er doch berechtigt, aus Ihrem Dableiben zu schließen, daß Sie denselben annehmen, und also den Bürgervertrag schließen würden. Denn er setzt mit Recht voraus, daß Sie Vernunft haben, und dieses Recht der Gesellschaft anerkennen. Es ist daher nichts weniger als Unrecht, wenn ein Fremder, der sich in einem Lande aufhält, bei begangener Uebertretung der Gesetze, nach denselben bestraft wird, denn der Staat kann rechtmäßiger Weise von ihm verlangen, daß er sich die Gesetze bekannt mache. — Es mag daher so seltsam klingen, als es will, so ist es doch eine ausgemachte Wahrheit, daß wir im Staate geboren werden, d. h. daß ein schon bestehender Staat das Recht hat, die Kinder, die von seinen Bürgern gezeugt werden, zum Gehorsam gegen die Gesetze des Vaterlandes zu zwingen. Die Vereinigung der Menschen in die bürgerliche Gesellschaft ist einzig in ihrer Art, weil jeder Mensch das vollkommene äußere Rechte hat, den Andern zu derselben zu zwingen. Wäre dieses freilich nicht, so wäre der Zwang, welchen der Staat gegen einen Sohn seines Mitbürgers ausübt, so wäre die Foderung des Staats, daß jener sich den Gesetzen des Vaterlands bei dem Antritt einer Erbschaft u. d. gl. unterwerfen soll, bevor er den Vertrag mit dem Staate ausdrücklich geschlossen hätte, eben so ungerecht, als wenn eine Handwerkszunft den Sohn eines ihrer Mitgenossen zwingen wollte, zu ihrer Lade zu schwören. Der Unterschied ist bloß der, daß

daß der Zwang zur bürgerlichen Vereinigung ein rechtmäßiger, der Zwang zu jeder andern Gesellschaft aber ein unrechtmäßiger Zwang ist.

Und glücklich, daß der Mensch durch die Vereinigung mit der bürgerlichen Gesellschaft weit mehr gewinnt als der verliert, oder vielmehr, daß er nichts verliert und alles gewinnt. Denn ob er gleich seinen Willen dem Gesetz des Staates unterwirft, so ist Er doch nicht der einzige, der dieses thut, sondern jeder Mitbürger thut eben das. Gesetzt daher, es gehe wirklich etwas von der Freiheit in der bürgerlichen Vereinigung verloren, so trifft dieser Verlust einen jeden, und jeder bleibt den Andern an Freiheit noch immer gleich. An (physischen) Kräften aber geht nicht nur nichts verloren, sondern der Gewinn steht gegen das, was man hingiebt, in einem ungeheuren Verhältnisse, nämlich in dem Verhältniß der Menge der Mitbürger zu jedem Einzelnen. Ein Staat von zehn Millionen Unterthanen giebt jedem Einzelnen seiner Mitbürger die physischen Kräfte von neunmalhundert, neun und neunzig Tausend, neunhundert und neun und neunzig. Denn alle diese setzen sich der Beleidigung jedes Einzelnen entgegen. Den Beleidiger ausgenommen, wendet der ganze Staat seine physische Kraft an, um Entschädigung von demselben zu erzwingen.

Es ist daher kein Wunder, daß der Bürger durch die Sicherheit, die er im Staate genießt, beinahe ein ganz anderes Leben führt, als es außer dem Staate möglich ist. Seine ganze individuelle Kraft, — das wenige abgerechnet, was er davon dem Ganzen abgiebt — wendet er nun bloß für seine Geschäfte an, und es steht ihm nichts im Wege, in demselben zu jeder Art von

Voll-

Vollkommenheit zu gelangen, als sein eigenes physisches Unvermögen, und der unvollendete Zustand des menschlichen Geistes. An Hindernisse dieser Art stößt freilich ein jeder; allein wegen dieser kann niemand rechtlich zur Verantwortung gezogen werden. Jeder ist also verbunden, die Schwächen seines Zeitalters zu tragen, und — will er ihnen abgeholfen haben, so muß er selbst ihnen abhelfen, denn zwingen kann er keinen dazu.

Ich komme hiermit zu einer Pflicht, die mit dem Bürgerstande des Menschen gar nichts zu thun hat, und eine bloße Menschenpflicht bleibt, zu der Pflicht nämlich, den Bedürfnissen des menschlichen Geistes abzuhelfen, oder mit andern Worten, zu der Pflicht des Gelehrten. Ich habe gesagt, daß sie über allen rechtlichen Zwang erhaben sey, und daher nie eine Bürgerpflicht werden könne. Ich muß Ihnen dieses erläutern.

Der Staat hat das Recht, die Bürger zu allem zu zwingen, was nothwendige Bedingung zu Erreichung des Zwecks der bürgerlichen Gesellschaft ist, und wozu sich doch die Bürger nicht freiwillig entschließen wollen. Dieser Satz leidet eine einzige Ausnahme, und zwar diese, daß der Staat das mit physischem Zwang muß erhalten können, was er erzwingen will. Denn dazu hat niemand ein Recht, wozu sein Zwang schlechterdings nicht hinreicht. So kann der Staat seine Bürger zwingen, Waffen zu schmieden, und sie gegen den Feind des Vaterlandes zu führen. Denn dieses kann man durch Zwang erhalten. Das aber kann der Staat nicht erzwingen, daß jeder die Waffen so gut und so zweckmäßig schmiede, als es ihm möglich ist, und daß er sie so geschickt führe, als er nur kann; denn das läßt sich durch physische Mittel nicht erreichen, und überhaupt von

keinen

keinen Andern bestimmen. Wie wollte man z. B. einem Handwerker beweisen, daß er besser arbeiten könne, als er wirklich gearbeitet hat, wenn er das Gegentheil versichert? Es ist hier nämlich die Rede von einem Beweis, der rechtmäßigen Zwang zur Folge haben, der als Ungehorsam gegen den Staat angesehen, und als ein Staatsverbrechen bestraft werden soll. Dies ist ein anderer Fall, als wenn ein Handwerker ex culpa lata, d. h. wegen einer erweislichen Liederlichkeit angeklagt wird. Hier giebt er Schadensersatz, und das ist keine Strafe. Ein Staatsverbrechen aber ist ein Criminalverbrechen, der Bürger, der als Bürger sündigt, verwirkt den Kopf. Wie will man in einem solchen Falle rechtsgültige Beweise finden, daß der Angeklagte die Sache habe besser machen können? Man kann einem Menschen zwar seine Pflichtvergessenheit beweisen, wenn er den Feind nicht tödete, gegen den er nur den Säbel in die Höhe heben durfte; man kann ihn aber eines boßhaften Vorsatzes nicht anklagen, wenn sein, von ihm selbst verfertigter Säbel so schlecht ist, daß er keinen Menschen damit tödten kann.

Es giebt also Geschäfte, zu welchen der Staat seine Bürger nie rechtlich zwingen kann, weil ihm das physische Vermögen dazu schlechterdings fehlt; so deutlich der Staat übrigens einsehen mag, daß jene Geschäfte für ihn von außerordentlichem Nutzen, ja gar von dringender Nothwendigkeit wären. Die Maschinen, mit welchen Archimedes die Belagerung von Syrakus aufhielt, waren unstreitig von der höchsten Wichtigkeit für diese Stadt, sie waren ihr unentbehrlich; nichts desto weniger würde der Staat von Syrakus einen sehr thörichten und unrechtmäßigen Zwang ausgeübt haben, wenn er seinen berühmten Mitbürger damit hätte bestim-

men

men wollen, auf dergleichen Maschinen zu denken, und sie zu erfinden. Denn obgleich das Denken selbst in der Willkühr des Mathematikers stand, so war doch der Erfolg, d. h. die Erfindung selbst, der Willkühr keineswegs überlassen, sondern eine Sache des Zufalls, den der Mensch nicht bezwingen kann. Jeder Zwang des Staats von Syrakus wäre also unrechtmäßig gewesen.

Nichts ist nun eine vollkommene Bürgerpflicht, was der Staat nicht erzwingen kann, weil ihm das physische Vermögen fehlt. Demungeachtet kann etwas dieser Art eine unvollkommene Bürgerpflicht seyn. Da mir aber die Berufung auf eine unvollkommene Bürgerpflicht die Untersuchung über die Pflichtmäßigkeit gewisser Geschäfte gar zu sehr einzuschränken scheint, und für die Praxis von gar keiner Wichtigkeit ist, so frage ich nicht danach, ob ein gewisses Geschäft, welches nur eine unvollkommene Bürgerpflicht seyn könnte, überhaupt eine Bürgerpflicht sey, oder nicht, sondern ich betrachte dasselbe in Bezug auf die menschliche Gesellschaft, und untersuche, wieferne es Menschenpflicht sey. Dieser Gesichtskreis ist etwas erweiterter, und läßt den Gegenstand in der ihm eigenen Größe sehen.

Ich verstehe unter der Pflicht, oder, wenn Sie lieber wollen, unter den Pflichten des Gelehrten, die Pflicht, der menschlichen Gesellschaft die Vortheile zu verschaffen, welche die Pflege der Wissenschaften den Menschen geben kann.

Ist aber dieser Begriff von Pflicht des Gelehrten, (aus welcher die Bestimmung desselben, sehr leicht gefolgert werden kann) mehr als ein Begriff? Kann die

menschliche Gesellschaft auch wirklich Vortheile von den Wissenschaften haben? Bringen diese ihr nicht vielmehr Nachtheile? Sind jene Vortheile nicht zufällig, ist der Schade nicht vielleicht nothwendig? — Diese Fragen muß ich Ihnen beantworten, mein Freund. Und sollte ich bei dieser Gelegenheit einige Ihnen schon bekannte Ideen wecken, so können Sie versichert seyn, daß ich dieselben Ihnen nur deswegen mitgetheilt habe, damit die gegenwärtige Untersuchung desto befriedigender für Sie ausfallen möchte.

Der Mensch hat Vortheile von einer Sache, wenn sie ihm zu Erreichung seines höchsten Zwecks dienen kann. Ob dieser Dienst unmittelbar geleistet wird, oder ob er in der Menge von Zwischenmitteln dem Auge des Forschers nur mit Mühe offenbar wird, das thut nichts zur Sache. Der letzte Zweck des Menschen ist — immer tugendhafter zu werden. Das wird der Mensch nur durch immer reges Streben, das Gesetz der Vernunft bloß um sein selbst willen zu befolgen, und es gehört, wenn dieses Bestreben in merklichem Grade gelingen soll, eine Lage dazu, die uns wegen der dringendsten und ganz unabweislichen Bedürfnisse des physischen Lebens deckt. Was nun beiträgt, den Menschen gegen Mangel zu schützen was ihm dienlich ist, den nothwendigen Bedürfnissen zuvorzukommen, das ist für ihn vortheilhaft, wenn es auch gleich auf die sittliche Güte des Willens nicht den mindesten directen Einfluß hätte.

Der Mensch aber ist bestimmt und genöthiget, jede Lage, die seiner Tugend vortheilhaft ist, sich selbst zu verschaffen. Ich gebe diesem Satze keine andere Gültigkeit, als die Gültigkeit eines Erfahrungssatzes,

tzes, ich glaube aber, daß er in dieser Qualität keinen Widerspruch finden wird. Man kann ihn aus der Geschichte der Menschheit, man kann ihn aus der Geschichte des einzelnen Menschen lernen. — Es ist unglaublich, was der Mensch thun muß, um leben, um nur als Thier leben zu können. Die Natur hat ihn in ihrer Vorsorge den Thieren durchaus nachgesetzt. Sie hat ihm keinen Instinkt, keine Kunsttriebe gegeben, wie den Thieren. — Er hat keine Haut empfangen, die dem Regen, keinen Pelz, der dem Winter trotzen kann. Er hat keine Waffen gegen Raubthiere, und eine sehr mäßige Leibesstärke erhalten. Er steht jedem einzelnen Thier an körperlichen Vollkommenheiten nach. Und doch will er sie beherrschen, doch soll er sie beherrschen, soll sich von ihrem Fleische nähren, in ihre Pelze kleiden, ihre Knochen zu Werkzeugen brauchen.

Statt Kräften aber gab die Natur dem Menschen Anlagen. Es ist wahr, er muß sie ausbilden; sind sie aber ausgebildet, so reichen sie weit über die körperlichen Geschicklichkeiten der Thiere. Ein geübter Verstand läßt den Menschen weit mehr erfinden, als die Schlinge zum Hasenfang. Der Mensch erkennt mit demselben den Lauf der Planeten, er spürt das Gesetz der Weltregierung auf. Was schadet's ihm, daß er unfähiger geboren wird, als ein Fuchs, da ihm Anlagen verliehen sind, deren Cultur ihm die erhabensten Wahrheiten aufschließt. Das Thier ist, was es seyn soll, und wird nie etwas mehr, als was es ist; der Mensch ist weniger als er seyn soll; aber er kann viel, er kann alles werden.

Soll aber der Mensch das werden, was er werden kann, so braucht er Kenntnisse. Auf jede Stufe der Cultur erhebt er sich durch Kenntnisse. Er würde sie nie

nie betreten, wenn er sie nicht vorgestellt hätte, ehe er sie betrat. Kenntnisse also spielen eine sehr wichtige Rolle während der Annäherung des Menschen zu dem, was er seyn soll.

Ich glaube nun, daß durch die Wissenschaften die Kenntnisse des Menschen erleuchtet und begründet werden, und hierein setze ich den Werth und den Vortheil der Wissenschaften.

Der Mensch sey was er wolle, so ist er es nur dadurch, daß er sich selbst dazu gemacht hat. Er muß das, was er werden wollte, begehrt haben d. h. er muß es vorgestellt, und muß dieser Vorstellung gemäs gehandelt haben. Er hat also Kenntniß von dem gehabt, was er geworden ist. Die Natur hat dem Menschen keine Häuser gebaut, sie hat ihm keine Waffen geschmiedet, keine Schiffe zusammengesetzt, kein Gold und Silber ausgeprägt, das alles hat der Mensch selbst gethan. Und er wußte es, als er es that; er handelte als Mensch, er wirkte nach Vorstellungen, so unvollkommen diese Vorstellungen auch anfangs seyn mochten. Genug daß er vorstellt wenn er handelt.

Eine Zeitlang begnügt sich nun der Mensch mit unzusammenhangender, roher und undeutlicher Erkenntniß. Er hat vielleicht von dem Sperlinge Reißig und Stroh zusammenflechten, von der Schwalbe eine Wand aus Leimen zusammenzusetzen gelernt Es ist während seiner Maurerarbeit vielleicht auch ein Töpfer geworden, und hat sich Gefäße von Leimen und Thon gemacht. Das wird hinreichen, ihn auf einige Zeit in der Einbildung großer Kenntnisse und wichtiger Erfahrung glücklich zu machen. Allmählich wird diese Erkenntniß alt,

die Mauern und Wände sind nicht so fest, als man dachte, der Platzregen durchdringt sie; die Gefäße sind zu hundert Dingen nicht brauchbar; das Bedürfniß stellt sich aufs neue ein, und der Geist muß nach neuen Kenntnissen ausgehen. Es werden neue Erfahrungen, es werden neue Beobachtungen gesammlet, es werden neue Versuche gemacht. Sie werden vollkommner seyn als die vorigen, nur nicht so vollkommen, als der Lehrling der Natur es wünschen muß, und der Mensch wird endlich verdrießlich werden über die mißlungenen Versuche. Er wird vielleicht die Zeit bedauern, die er auf dieselben gewandt hat, und so wird allmälich der Wunsch in ihm erwachen, er möge wenigstens einige Sicherheit wegen seiner Kraftanwendung haben, er möge doch einigermaßen vorher wissen, ob seine Mühe ihm gelingen könne. Dies ist der Augenblick für das Nachdenken. Jetzt werden die Gründe gesucht, jetzt fragt sich der Mensch, warum von den bisherigen Versuchen mancher gelungen, und mancher mißlungen sey. Jetzt kömmt die Vernunft dem Verstande, die Denkkraft dem Anschauen zu Hülfe. In solchen Situationen erwacht die Idee, erwacht der Wunsch zur Wissenschaft. Die Vernunft wird rege, und schwerlich wird sie nun wieder einschlummern.

Die Kenntniß ist nämlich wissenschaftlich, wenn sie aus Gründen gefolgert ist. Und dadurch erst wird sie hell, deutlich und erhält mit andern Erkenntnissen Zusammenhang. Auch Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit kömmt durch dieses Folgern in die Erkenntniß, denn die letzten Gründe, bei welchen die Vernunft stehen bleiben muß, sind entweder nothwendige Facta, oder sie gelten doch wenigstens so allgemein, daß sie den nothwendigen gleich zu achten sind.

Da

Da nun die Menschen im Fortgange der Cultur weniger auf neue, als auf helle und gegründete Erkenntniß sehen, die Wissenschaften aber die Erkenntniß begründen und Licht in dieselben bringen, so zeigt sich hier der große Vortheil, welchen die menschliche Gesellschaft von den Wissenschaften ärndtet. Ist nämlich der Mensch bestimmt, seine Lage immer zu verbessern, setzt jede Verbesserung der Lage, Kenntnisse voraus, besteht aber der Vorzug der Erkenntniß bei denen, die sich beträchtlich von dem Zustande der Roheit entfernt haben, nicht sowohl in der Neuheit, als in der Gründlichkeit, Deutlichkeit, in der Begreiflichkeit und Erklärbarkeit dessen, was man bisher bloß undeutlich erkannte; so ist die Pflege der Wissenschaften von äußerster Wichtigkeit für das menschliche Leben, denn diese Pflege besteht eben darinn, daß die Kenntnisse deutlich, gegründet und klar werden. Es bedarf fast jeder von diesen Sätzen einer Erläuterung, mein Freund, die er auch jetzt erhalten soll. Mehr bedarf er aber auch nicht, denn die Beobachtung an Menschen führt den Geist von selbst darauf.

Daß der Mensch nur nach Vorstellungen handelt, daß er also Kenntnisse braucht, um als Mensch thätig zu seyn das ist wohl keinem Zweifel unterworfen. Daß aber dem Menschen, der Einmal zum Nachdenken gekommen ist, gründliche und geläuterte Erkenntniß unentbehrlicher ist, als neu erworbene, das ist so ausgemacht noch nicht, und muß gezeigt werden.

Ich mache Sie desfalls auf den Zustand mancher Künste, z. B. der Baukunst, und auf die Bedürfnisse der Baukünstler in unsern Zeiten aufmerksam. Nach welchen Kenntnissen strebt heutiges Tags der junge

Baumeister? sind es unmittelbare und neue, oder sind es mittelbare und keine neuen sondern nur begründete? Sucht er in Feldern und Thälern nach Materie zu Verbindung der Steine, nach Erdarten zu Dachziegeln? Weiß er noch nicht, welche Holzart die brauchbarste ist, welche Steine am dienlichsten sind? — Diese Kenntnisse sind längst erworben, und Versuche auf gut Glück, wie sie der Hüttenbauer vor fünftausend Jahren wagen mußte, sind etwas unerhörtes in unsern Zeiten. Nein. Unsre Baumeister probiren nicht, sondern sie wissen den Erfolg vorher; sie stehen für ihr Werk; denn sie haben ihre Kenntnisse wissenschaftlich begründet. Der Mathematiker, der Physiker und Chemiker ist der Lehrer des Baumeisters. Unsre Brücken, unsre Festungen werden durch Männer von Wissenschaften erbauet. Alles ist berechnet und ausgemessen, ehe es angelegt wird, und man weiß, noch ehe das Werk dasteht, wie stark seine Dauer ist, wie viel Bombenwürfe es aushalten kann.

Die Schlachten, die Märsche der Kriegsheere sind in den neuesten Zeiten Kunststücke für mathematische Köpfe geworden. Es läßt sich demonstriren, daß ein gewisses Manöuvre unter gegebenen Umständen gar nicht gelingen kann, es lassen sich die Grade der Wahrscheinlichkeit bestimmen, nach welcher ein Unternehmen gelingen wird oder nicht, so wie der Schachspieler mit Bestimmtheit weiß, ob seinem Gegner zwei Auswege offen stehn, oder nur Einer, oder gar keiner.

Dieses bestimmte Vorherwissen, mein Freund, ist der Charakter der wissenschaftlich begründeten Erkenntniß. Nicht das Vermuthen, sondern das Wissen. Dieses Wissen gründet sich nicht auf die Vorstellung daß etwas deswegen gelingen werde, weil es bisher ge-

gelungen ist, sondern darauf, daß man den Grund von dem bisher Gelungenen kennt. Nun geht die Ueberzeugung an dem Stabe eines haltbaren Schlusses fort, daß nämlich derselbe Grund dieselbe Folge haben müsse. Der Grund von einer Begebenheit wird aber nie durch bloße Versuche gefunden, und also nicht durch den Verstand entdeckt, der nur bemerkt was ist, sondern durch Vernunft, welche die Bedingung des Seyns aufsucht, und sie in dem Gegentheile derjenigen Sätze findet, welche mit dem Vorhandenseyn des Dinges im Widerspruch stehen. Dieser Widerspruch aber wird nur durch Folgern entdeckt; folgern heißt denken, und denken bringt Wissenschaft hervor. Aber eben durch das Denken kömmt Nothwendigkeit in die Erkenntniß, entweder strenge und absolute Nothwendigkeit, oder nur comparative. Die letztere ist nichts als eine Allgemeinheit, die bisher keine Ausnahme gehabt hat. Absolute Nothwendigkeit aber ist solche, die keine Ausnahme haben kann.

So weit ist es nun mit den Menschen, wenigstens mit dem größesten Theile der Europäer gekommen, daß ihre Unternehmungen nach Kenntnissen vor sich gehen, die nicht bloß gewiß sind, sondern nach gedachten Erkenntnissen, nach Einsichten. Man weiß vorher, und will vorher wissen, wie der Erfolg seyn kann, der Erfolg aber wird nur durch wissenschaftliche Erkenntniß garantirt. Die Färberei, die Töpfer- und Porzellanarbeit, die Feldwirthschaft, der Bergbau, alle diese Künste werden jetzt regelmäßig, d. h. nach Grundsätzen erlernt und getrieben. Unsre Baumeister sind keine Zimmerleute und Maurer, es sind Mathematiker und Chemiker, d. h. Leute von Wissenschaft. Unsre Heerführer sind Gelehrte; die Kriege werden nicht durch physische

Ueberlegenheit, sondern durch wissenschaftliche Köpfe entschieden. Ein Herschel ist ein ganz anderer Mensch, wenn er den Himmel betrachtet, als ein Hirte von Babilon war. Man berechnet den Lauf der Planeten, wie man den Gang eines Mühlrads berechnet. In die gemeinsten Erkenntnisse ist Sicherheit und Nothwendigkeit gekommen, und für diejenigen, die dieses Vorzuges noch entbehren, sucht man denselben zu erringen. Die Wissenschaften haben der gemeinen Erkenntniß diesen Vorzug gebracht, und von ihnen erwartet man auch fernerhin noch festere Begründung, noch weit umfassendere Bande. Mathematik, Physik und Chemie werden jetzt mit einem Eifer betrieben, der alles Erwünschte für Medicin für Baukunst, für Oekonomie, für das gesammte Fabrikwesen, für alle Künste und Handwerke, d. h. für die Wohlthäter des menschlichen Lebens, hoffen läßt. Die Wissenschaften haben unsern Wohnungen Festigkeit und Bequemlichkeit gegeben, haben die Wälle von Magdeburg erbaut, die schwimmenden Batterien vor Gibraltar zerstöhrt, und machen Europa den Barbaren Asiens unüberwindlich.

Ich hoffe hieraus folgern zu dürfen, mein Freund, daß die Pflege der Wissenschaften praktischen Nutzen für den Menschen habe, und weiter begehre ich vor der Hand nichts zugestanden. Die Wissenschaften werden wegen dieses Einflusses auf alle Geschäfte, dem Menschen reellen Vortheil erweisen, wenn sie auch nur sehr mittelbar auf den eigentlichen Vortheil des Menschen, auf die sittliche Gute seines Willens wirken sollten. ja wenn sich auch durch künstliche Zusammenstellung des Geschehenen die Scheinfolge ergäbe, daß die Cultur der Wissenschaften auf den Charakter des Menschen nachtheilig gewirkt hätte. Es liegt nicht außer meinem Wege,

ge, das letztere zu prüfen, ich werde es aber bis zu einer bequemeren Gelegenheit verspahren, die sich in kurzem darbieten wird. Für jetzt ist mir genug, Sie darauf aufmerksam gemacht, Sie vielleicht davon überzeugt zu haben, daß die Wissenschaften zur Bequemlichkeit des menschlichen Lebens wirklich beitragen. Ist dieses, so ist die Pflege derselben ein Dienst, welcher der Menschheit erwiesen wird, so ist es eine Pflicht gegen die Menschheit, und ein Verdienst um dieselbe, wenn man die Wissenschaften bearbeitet, und der Gelehrte ist als Pfleger der Wissenschaften ein thätiges Mitglied in der menschlichen Gesellschaft.

Die Ehre aber, unter die aktiven Bürger der menschlichen Gesellschaft zu gehören, ist wohl einer Vorbereitung zu derselben werth. Diese Vorbereitung wird nun um so mehr zur Pflicht, weil das Geschäft selbst etwas hoch liegt, und von ganz gemeinen Augen nicht wohl beurtheilt werden kann. Es ist kein leichtes Geschäft, das Berufsgeschäft des Gelehrten. Wer es ergreifen will, soll es doch ja vorher so genau kennen lernen, als man dasselbe kennen kann, ohne sich schon zum Gelehrten gemacht zu haben. Da aber das Gebiete der Wissenschaften zu groß ist, als daß ein einzelner Mann dasselbe bebauen könnte, so giebt es einzelne Felder zu bearbeiten. Hier ist abermals Wahl und Vorsicht möglich und nothwendig. Wer kein Talent zur Jurisprudenz hat, der wird vielleicht als Arzt besser zurecht kommen. Vielleicht kann er ein guter Mathematiker, vielleicht ein Scheidekünstler werden. Zu wünschen wenigstens wäre es, wenn der Jüngling, der nun einmal studiren will, die Wissenschaften insgesammt kennen lernte, um nach Neigung und Talent aus denselben wählen zu können.

Sie haben zwar Ihre Wahl getroffen, mein Freund, Sie würden wohl schwerlich von der gewählten zu einer andern Wissenschaft übergehen Ich muß diese Beharrlichkeit billigen, denn sie rührt bei Ihnen weder aus Indolenz noch aus Unwissenheit, noch aus Verachtung anderer Zweige des menschlichen Wissens her. Demungeachtet trage ich jetzt ein Versprechen ab, was ich Ihnen schon eine Zeit lang schuldig bin. Ich lege Ihnen nämlich den Grundriß des gesammten menschlichen Wissens vor; eine Charte von den Wissenschaften. Sie kann, wie es bei Landcharten der Fall ist, zu mancherlei dienen. Ihnen wird sie, wie ich hoffe eine lehrreiche Stunde verschaffen, mir ist sie Veranlassung, einige für den Gelehrten nicht unwichtige Lehren vorzutragen, die ich Pflichten des Gelehrten nennen möchte, wenn es mir mehr um ein zusammenhängendes Gebäude, als um einzelne Wahrheiten zu thun wäre, die jetzt gerade wichtig sind.

Achtzehnter Brief.

Um das ganze Gebiet der gemeiniglich so genannten Wissenschaften mit Einem Blicke zu übersehen, ist ein Standpunkt zu wählen, der sie alle in sich befaßt. Ich glaube, daß man diesen auf mehr als Einer Stelle nehmen kann, und würde daher nichts einzuwenden haben, wenn es Ihnen oder einem Andern gefallen sollte, das Feld der Wissenschaften von einer andern Seite zu betrachten, und die einzelnen Wissenschaften anders abzutheilen, als ich es gethan habe. Die Eintheilung ist etwas willkührliches. Sie verändert das Wesen der eingetheilten oder abgetheilten Dinge nicht. Man kann die Menschen nach ihrer Hautfarbe, man kann sie nach ihren Geistestalenten, nach ihrem Alter, und sonst nach andern Merkmalen eintheilen. Sie bleiben vor und nach der Eintheilung was sie sind.

Ich habe den Grad von Gewißheit zum Eintheilungsgrund der Wissenschaften genommen. Ein nicht unwichtiger Punkt, wie mir scheint; denn diese Eintheilung richtet den Blick in das Wesen der Wissenschaften selbst.

Uebrigens foderte die Vorstellungsart des Zeitalters ein Opfer. Man ist nämlich gewohnt, auch bloße Erkenntnisse, die nie wissenschaftliche werden können, Wissenschaften zu nennen, und ihre Bearbeitung zu den Geschäften des Gelehrten zu zählen. So heißt Geographie, Geschichte, Naturgeschichte, nebst den, diesen ähnlichen Erkenntnissen, Wissenschaften. So sehr ich nun billige, daß man diejenigen Gelehrte nennt, welche jene Erkenntnisse sammlen und an einander reihen, indem hierzu allerdings wissenschaftlich gebildete Köpfe gehören, so unbequem ist es doch, jene Erkenntnisse Wissenschaften zu nennen, weil sie sich in gar nichts von den nicht wissenschaftlichen Erkenntnissen unterscheiden, und also die Erfindung des Beiworts: wissenschaftlich gar nicht nöthig gewesen wäre, wenn jede Erkenntniß schon deswegen, weil sie Erkenntniß ist, auch wissenschaftliche Erkenntniß heißen soll.

Erkenntniß ist nämlich die Vorstellung eines wirklichen Gegenstandes. Ihr gegenüber steht die Vorstellung eines nicht wirklichen (eingebildeten, erdichteten mit Ungrund dafür gehaltenen) Gegenstandes. Man kann daher auch sagen, Erkenntniß sey Vorstellung von dem was ist, oder geschehen ist, im Gegensatz mit der Vorstellung desjenigen, was nicht ist, und nie geschehen ist. (vielleicht aber doch dafür gehalten wird.) Ist diese Erkenntniß nun so beschaffen, daß man aus irgend einem Satze folgern kann; das Gegentheil von dem, was

was ist, oder was war, könne nicht vorhanden seyn, oder könne nicht vorhanden gewesen seyn, so wird die Erkenntniß wissenschaftlich Geht dieses nicht an, so ist und bleibt die Erkenntniß historische oder Geschichtserkenntniß. Ist nun der Satz, aus welchem gefolgert werden kann, daß das Gegentheil von dem Gegenstande der Erkenntniß nicht möglich sey, ein bloß allgemeiner Satz d. h. ein solcher der bisher keine Ausnahme gefunden hat, so heißt die wissenschaftliche Erkenntniß dieses Gegenstandes empirisch. Ist jener Satz aber ein nothwendiger (ein absolut nothwendiger) Satz, d. h. ein solcher, der nie eine Ausnahme haben kann, so heißt die wissenschaftliche Erkenntniß rein. Die reine Erkenntniß, (die eben deswegen auch wissenschaftliche Erkenntniß ist) wird nun wieder eingetheilt, in schlechthin reine, und in angewandte Erkenntniß. Den Eintheilungsgrund sollen Sie sogleich sehen.

Es ist z. B. Erkenntniß, daß Julius Cäsar sein Vaterland unterjochte, und durch Brutus ermordet wurde. Es fragt sich nun, ob ein Satz vorhanden sey, aus welchem sich folgern läßt, das Gegentheil dieser Erkenntniß sey ganz unmöglich, es sey eben so unmöglich anzunehmen daß ein Julius Cäsar nie existirt, daß er sein Vaterland nie unterjocht habe, als es anzunehmen sey, daß zweimal zwei fünfe ist? Einen solchen Satz giebt es nicht. Es wäre gar nicht unmöglich, daß ein Mann von Julius Cäsars Charakter und Leben auch ungeboren geblieben wäre. Er könnte sogar gelebt, und doch sein Vaterland frei gelassen haben. Er könnte aber auch der Tyrann seines Vaterlandes geworden, und eines natürlichen Todes gestorben seyn. Alles dies ist nun freilich wirklich nicht geschehen, sondern das Gegentheil geschah; allein, es läßt sich, wie gesagt mit

nichts

nichts beweisen, daß das Gegentheil von dem, was geschehen ist, unmöglich gewesen wäre.

Alle Erkenntnisse dieser Art nenne ich nun historische, und, soll die geschickte Zusammenreihung derselben nun einmal den Namen: Wissenschaft erhalten, so verstehe ich unter historischer, oder lieber, unter Geschichtswissenschaft, den Inbegriff von Erkenntnissen, die man bloß als richtig, nie als relativ nothwendig (allgemein) und noch weniger als absolut nothwendig erweisen kann. Man kann beweisen, daß sie richtig sind, d. h. daß die Gegenstände der Erkenntniß existiren oder existirt haben, man kann aber nicht beweisen, daß die Gegenstände existiren mußten (weder schlechterdings, noch unter Umständen.)

Dagegen kann folgende Erkenntniß zu wissenschaftlicher Einsicht gebracht werden. Ein Mensch hatte Gelegenheit, auszumessen, wie viel Wasserdünste in einem gewissen Raume z. B. in hundert Cubicruthen Luft war, ohne daß es regnete. Die Menge der Dünste vermehrte sich, und der Beobachter konnte das Hinzukommende abermals nach Zahlen bestimmen. Noch hält die Luft gegen die Schwere der Dünste das Gleichgewicht. Jetzt kömmt ein einziger Tropfen, dessen Gewicht vielleicht unendlich klein ist, zu der Masse der andern hinzu, und nun regnet es. — Diese Erkenntniß ist bisher weiter nichts als historisch. Sie kann aber wissenschaftlich werden. Denn gesetzt es entdecke ein Naturkündiger das Verhältniß zwischen der Schwere und den Kräften des Wassers, so kann man alsdann aus dieser Entdeckung berechnen, wie viel Wasser in hundert Cubicruthen Luft vorhanden seyn könne, ohne daß es regnet, und welche Quantität Wassers auch nur durch das geringste

hinzu-

hinzukommende Tröpfchen vergrößert werden dürfe, um als Regen herab zu fallen. Dies heißt alsdann eigentlich wissen. Man weiß vorher, man braucht den Erfolg nicht erst abzuwarten. Weil aber doch Erfahrung und Versuche erfoderlich sind, ehe ein Naturkündiger den Satz, welcher die Basis des ganzen Raisonnements ist, herausbringen kann, so heißt eine solche Erkenntniß empirisch, und die Wissenschaft, zu welcher sie als Theil gehört, heißt empirische Wissenschaft. Der Satz, aus welchem nun gefolgert, d. h. die Unmöglichkeit des Gegentheils einer gewissen Behauptung (hier der Bemerkung, daß die Luft eine bestimmte Quantität wäßriger Dünste nicht zu tragen vermochte, da sie durch eine Kleinigkeit vermehrt wurden) dargethan wird, ist in empirischen Wissenschaften jedesmal ein Satz, der nur Allgemeinheit, nie Nothwendigkeit hat, wenn man nämlich unter dem letzten Ausdruck absolute Nothwendigkeit versteht. Meint man hingegen nur relative Nothwendigkeit, so kömmt diese allerdings jenem Satze zu, denn relative Nothwendigkeit ist nichts andres, als Allgemeinheit, die bisher nie eine Ausnahme gehabt hat.

Ein absolut nothwendiger Satz oder Begriff ist nun ein solcher, dessen Gegentheil sich gar nicht denken läßt. Was aus diesen gefolgert wird ist ebenfalls absolut nothwendig, und das Gegentheil ist absolut, oder schlechterdings unmöglich. Jede Erkenntniß, die aus einem Satze dieser Art folgt, gehört zu den reinen Wissenschaften. Es kann z. B. jemand die Bemerkung machen, daß alles, was ihm bisher vor die Augen gekommen ist, eine Länge, Breite und Dicke gehabt habe. Weiß der Beobachtende weiter nichts als dies, so ist seine Erkenntniß historisch. Es fragt sich nun, ob sie mehr als historische Erkenntniß, ob sie wissenschaftlich

wers

werden kann? Die Antwort fällt bejahend aus. Dieser Satz kann ein Glied, nicht nur von einer empirischen, sondern sogar von einer reinen Wissenschaft werden, denn er kann aus einem Satze, dessen Gegentheil gar nicht denkbar ist, gefolgert werden. Er folgt nämlich, wenn man ihn bis zu der letzten Quelle nachspührt, aus den Sätzen: der Raum ist eine nothwendige Vorstellung, der Raum ist eine nothwendige Anschauung, der Raum ist keine erworbene Vorstellung.

Angewandt heißt nun die Wissenschaft, in welcher nur ein einziger Begriff vorkömmt, der aus Erfahrung genommen ist. Diesem Begriffe werden nun Merkmale beigelegt, von denen bewiesen wird, daß sie ihm absolut nothwendig zukommen. Sie haben Beispiele von einer solchen Wissenschaft, an den Theilen der angewandten Mathematik, und an Kants metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft. Es ist in diesen, wie Sie gesehen haben, aus der Erfahrung schlechterdings nichts genommen, als ein einziger Begriff, der Begriff von Materie, als eines im Raume gegebenen Gegenstandes.

Die angewandten Wissenschaften müssen sorgfältig von den empirischen unterschieden werden. In den letztern werden Sätze aus Erfahrung angenommen, und auf diese fortgebaut (aus diesen gefolgert) in den angewandten wird nur ein Begriff aus Erfahrung genommen, und das was von ihm behauptet wird, wird aus reinen Sätzen bewiesen. Es wird also aus reinen, und nicht aus empirischen Sätzen gefolgert; es wird auf reine und nicht auf empirische Wahrheiten gebaut.

Unter

Unter diese vier Rubriken kann nun alles gebracht werden, was sowohl wirklich Wissenschaft (wissenschaftliche Erkenntniß) ist, als was dafür ausgegeben wird. Jede sogenannte Wissenschaft ist also entweder

Geschichtswissenschaft, oder
empirische Wissenschaft, oder
reine Wissenschaft, oder
angewandte Wissenschaft.

Sie werden in der Vorstellungsart des Zeitalters insgesammt zur gelehrten Erkenntniß gerechnet, denn der Historiker heißt so gut ein Gelehrter, als der Mathematiker. Ich durfte daher die erstern nicht von dem Gebiete der Wissenschaften ausschließen, wenn mein Begriff von dem Gelehrten mit dem allgemein angenommenen nicht in klarem Contrast kommen sollte. — Zu den Geschichtswissenschaften gehört nun

1) die Universalgeschichte. Sie hat zu erzählen, welche Veränderungen vorgefallen sind, ehe der gegenwärtig vorhandene äußere Zustand der Menschen eintrat. Der äußere Zustand des Menschen ist dem innern entgegengesetzt. Zu diesem gehört die Menge und Beschaffenheit der vorhandenen Begriffe, der Zustand des Gefühl- und Begehrungsvermögens, und überhaupt die psychologischen Eigenschaften des Menschen. Zu dem äußern Zustande gehört aber 1) die Beschaffenheit des Landes, welches die Menschen bewohnen, vorzüglich diejenige Beschaffenheit, welche von der Bearbeitung der Menschen herrührt. 2) Das Beisammenleben der Menschen, ob es bürgerliche Gesellschaft ist oder nicht; wie fest das Band zwischen Staat und Volk in diesem oder jenem Lande geknüpft ist; welche Regierungsform vorhanden ist, u. s. w.

Will die Universalgeschichte ihren Nahmen verdienen, so muß sie den gegenwärtigen äußern Zustand jedes besondern Volks an die Begebenheiten die sich vor diesem Zustande ereigneten, so anzuknüpfen wissen, daß der Leser einsieht, wie ein Zustand nach dem andern eingetreten sey; und der Anfang der Erzählung muß da gemacht werden, wo die ersten zuverläßigen Nachrichten angehen. Der Leser muß gleichsam der Zuschauer der vorgefallenen Begebenheiten seyn, und er muß am Ende der Geschichte, wenn diese ihn dahin geführt hat, wo jeder Beobachter der Gegenwart steht, von dem Lesen eben den Vortheil haben, den er gehabt hätte wenn ihm vergönnt gewesen wäre ein paar Jahrtausende zu leben, und die Begebenheiten auf der Erde mit anzusehen. Leistet die Geschichte dieses, so ist sie pragmatisch, dadurch aber noch keineswegs wissenschaftlich. Denn die Begebenheiten folgen zwar allerdings nach einander, wie Ursache und Wirkung, allein wir sehen nur, daß sie verbunden sind, wir können nicht begreifen, warum sie verbunden sind. Es ist für uns nur ein äußerer Zusammenhang, und kein innerer. Die Wissenschaft fodert Einsicht in den innern Zusammenhang der Dinge. Wenn daher der pragmatische Geschichtschreiber auch erklärt, so demonstrirt er doch nicht. Eine Erklärung ist aber nur dann wissenschaftlich, wenn sie zugleich Beweis ist, daß die erklärte Begebenheit so vor sich gehen mußte. Der Geschichtschreiber kann allerdings den Untergang von Carthago erklären; er kann die veranlassenden Ursachen von Seiten der Römer, und die veranlassenden Ursachen, die in dem Staate von Carthago selbst gegründet waren, so darstellen, daß der Leser, als wäre er selbst Zuschauer jener Begebenheiten gewesen, einsieht, daß es so und nicht anders mit dem Umsturz dieses berühmten Staates zugienge, daß diese

und

und keine anderen vorhergehenden Begebenheiten die Ursachen dieses Untergangs waren. Diese Erkenntniß des Zuschauers, des Lesers und des Geschichtschreibers ist aber demungeachtet keine wissenschaftliche Erkenntniß, denn keiner von diesen kann darthun, aus welchen inneren Ursachen sich der ganze Vorfall entwickelt hat; keiner kann zeigen, warum es ein römisches Volk geben mußte, warum dieses Volk eifersüchtig und eroberungslustig seyn mußte, warum es gerade in Feindschaftsverhältnisse, und nicht in freundschaftliches Bündniß mit Carthago kommen mußte. Das müßte die Wissenschaft können und eben deswegen ist die Geschichte, sie sey auch noch so pragmatisch, keine Wissenschaft.

Der pragmatischen Bearbeitung der Geschichte steht die Chronikenform gegen über. Der Chronikschreiber erzählt nur was geschieht, und überläßt es dem Leser, die Begebenheiten so aneinander zu reihen, daß sie als Wirkungen und Ursachen von einander angesehen werden können. Die Chronik gleicht einem unordentlich hingeschütteten Haufen von Naturalien, die pragmatische Geschichte gleicht einem Naturalienkabinette, in welchem alles nach Klassen hingestellt worden ist.

Die Quellen der Universalgeschichte sind alte Denkmäler und alte Geschichtschreiber. Da die Zeiten der Aegypter, der Griechen u. d. gl. vorüber sind, so kann man von ihnen keine Nachricht weiter bekommen, als diejenige, welche uns die Geschichtschreiber, die entweder der Augenzeugen der Begebenheiten dieser Völker waren, oder kurz nach den Begebenheiten lebten, die sie erzählen und entweder von Augenzeugen erfuhren, oder ehemals aus Büchern nahmen, mittheilen. In der Geschichte der neueren Zeiten vervielfältigen sich die Quellen,

und werden sicherer. Es giebt beinahe von jedem wichtigen Vorfall in Europa Geschichtschreiber, die als Augenzeugen schrieben, und, was noch mehr werth ist, als jene, man hat in Archiven noch die Briefe, Verordnungen, u. s. w. welche ergiengen, und welche die von den Geschichtschreibern erzählten Begebenheiten zu Folgen hatten.

Der Nutzen der Universalgeschichte ist sehr groß, und sehr ausgebreitet; man kann ihn unmöglich einzeln angeben. Jeder Gelehrte, jeder Freund des menschlichen Geschlechts, jeder Wißbegierige, jeder Neugierige sucht und findet etwas für sich in derselben. Den Nutzen der Universalgeschichte im einzelnen angeben wollen, wäre ungefähr so viel, als wenn man dies in Ansehung einer Apotheke, eines großen Naturalien- und Kunstkabinettes, einer großen Bibliothek thun wollte. Hundert und abermals hundert Veranlassungen finden sich, in solche Kabinette zu gehen, und eben so viele sind vorhanden, die Universalgeschichte aufzuschlagen, oder — noch besser, sie im Kopfe zu haben, und das aus dem Gedächtnisse zu hohlen, was in den Büchern der Geschichte geschrieben steht.

Von den inneren und äußeren Bedingungen, die Universalgeschichte zu einem Hauptstudium zu machen, sind folgendes die vornehmsten:

1) ein heller Kopf, der fähig ist Zusammenhang zu suchen und zu finden. Dies ist zum Theil natürliches Talent, welches aber durch richtige Erziehung gar sehr verstärkt, durch unrichtige unterdrückt werden kann, und durch Studium der Mathematik und Philosophie zum höchsten Grade möglicher Vollkommen-

mens

menheit gebracht wird. Das Studium der Philosophie ist dem Historiker besonders zu empfehlen. Theils aus der angegebenen Ursache, theils aber auch, um bei ihm das Interesse an den Angelegenheiten der Menschheit zu erhöhen. Das Studium der Mathematik hat er nöthig, um seiner Urtheilskraft Gleichgewicht und Unpartheilichkeit zu verschaffen. Eine Eigenschaft, die als der gute Genius des Geschichtforschers angesehen werden kann.

2) Ein gutes Gedächtniß, und die Mutter des guten Gedächtnisses, eine geübte Einbildungskraft. — Kein andrer Gelehrter braucht so viel Einzelnes auf Einmal neben einander zu stellen, und zu übersehen, als der Geschichtschreiber. Dazu kömmt noch, daß das Einzelne, welches dieser mit der Einbildungskraft neben einander stellen muß, nicht durch innere Verkettung verbunden ist, sondern nur äußerlich, wie die Perlen an einer Halsschnur, zusammenhängt. Dies erschwert das Merken und Ueberschauen gar sehr; denn was die Erkenntnißkräfte verbunden haben, hängt innerlich zusammen, und bedarf daher nicht bloß der Phantasie, um zusammengehalten zu werden, denn es hält sich selbst. — Sprachen, Chronologie und Geographie sind Hülfsmittel des Geschichtschreibers, und jedes von diesen erfodert auch für sich selbst ein gutes Gedächtniß.

Die äußern Bedingungen zu dem Geschichtschreiber sind — gute und ausgebreitete Bibliotheken, Archive, erleuchtete Regierungen, die ihre Archive öffnen und benutzen lassen, und Kunstkabinette, Sammlungen aller Arten von Antiquitäten, u. d. gl.

Was die Universalgeschichte für den gegenwärtig vorhandenen äußern Zustand des Menschen ist, das ist

2) die Geschichte der Menschheit in Ansehung des inneren Zustandes des Menschen. Ihr Factum ist — der jetzt vorhandene Zustand der Aufklärung, des Geschmacks, der Sittlichkeit, ihr Problem — alle die Begebenheiten aufzusuchen und pragmatisch darzustellen, welche die äußern Ursachen dieses Gemüthszustandes sind. Die Geschichte der Menschheit gehört bis jetzt unter die frommen Wünsche. Es sind Versuche dazu vorhanden, noch aber hat man nicht einmal die Menschengeschichte eines einzelnen Volkes. Gar viele Gelehrte wissen noch nicht einmal, was man unter Geschichte der Menschheit zu verstehen hat, und manche verwechseln sie mit der Universalgeschichte. Diese Verwechslung möchte nun zwar leicht zu verhüten seyn, wenn man sich nur Mühe giebt um bestimmte Begriffe, aber der Gegenstand selbst, d. h die Geschichte der Menschheit, erwartet ihren Schöpfer von einem Manne, den die Natur selbst hierzu ausersehen wird. Er muß Philosoph und insbesondre Psychologe seyn, wie es nur selten einen solchen geben kann, und muß mit dieser tief begründeten Wissenschaft, die ausgebreiteten Kenntnisse und Geschicklichkeiten des größten Universalhistorikers verbinden.

3) Litterärgeschichte oder Geschichte der eigentlichen Wissenschaften. Sie fängt da an, wo die Menschen so viel einzelne Kenntnisse gesammlet, und ihre Denkkraft so weit geübt hatten, daß sie die gesammleten einzelnen Erkenntnisse aus einander folgerten, und das durch wissenschaftliche Gebäude errichteten. Sie erzählt hierauf, welche Veränderungen mit den einzelnen

Wissenschaften vorgiengen, welchen Zuwachs sie im Verfolge erhielten, und was aus ihnen, von dem ehemals aufgenommenen, im Verlaufe wegblieb, wie die einzelnen Sätze inniger verknüpft, oder auseinander gerissen wurden, wer von den Menschen sich um die Wissenschaft verdient machte, worinn seine Verdienste bestanden, was er that, und was er seinem Nachfolger überließ. Bis endlich der Zustand der Wissenschaften eintrat, der jetzt vorhanden ist, und aus den erzählten Begebenheiten erklärt werden kann.

Es gehört zur Litterärgeschichte ein umfassender Kopf. Man versteht unter dieser Geschichte, die Geschichte aller Wissenschaften; der Geschichtschreiber muß daher in keiner ganz Fremdling seyn. Je mehr er von allen versteht, desto pragmatischer wird er die Geschichte einer jeden erzählen können. In der Universalgeschichte muß er gut bewandert seyn, damit er in derselben zu finden wisse, was er braucht. Sonst hat er von den Talenten des Geschichtschreibers überhaupt nichts so nöthig, als Sprachkenntniß.

4) Die Kirchengeschichte. Ich stehe im Zweifel, ob ich sie als einen Zweig der Geschichte der Menschheit, oder als einen Theil der Litterärgeschichte ansehen soll. Soll sie die Geschichte von der religiösen Vorstellung der Christen seyn, so gehört sie, als Theil zur Geschichte der Menschheit. Soll sie aber Geschichte des dogmatischen Lehrgebäudes der christlichen Theologen seyn, so ist sie ein Theil der Litterärgeschichte. Denn sowohl die Theologie überhaupt, als die Theologie der Christen ist eine Wissenschaft, die sich bloß durch ihren Inhalt von andern Wissenschaften unterscheidet. Die Quellen,

die Hülfsmittel, so wie die äußern und innern Bedingungen zu dem Kirchengeschichtschreiber lassen sich leicht angeben, so wie dies bei der Specialgeschichte der Fall ist, welche nichts anders ist als ein ausgehobener, und als ein besonderes Ganzes angesehener und erweiterter Theil der Generalgeschichten. So ist die Staatengeschichte, die Geschichte des deutschen Reichs, als eines besonderen Staates, u. d. gl. nichts weiter als Theil der Generalgeschichten. Entweder der Universalgeschichte, wenn die Ursachen des äußeren Zustandes der Deutschen dargestellt werden, oder der Geschichte der Menschheit, wenn die Ursachen des inneren Zustandes der Deutschen erzählt werden.

Die Geschichtswissenschaften haben ihren Nahmen nicht deswegen, weil sie erzählen, was geschehen ist, sondern weil sie etwas enthalten, was man nie mittelbar erkennen kann, sondern entweder unmittelbar, als Augenzeuge kennen lernen, oder glauben, d h. auf das Zeugniß Anderer annehmen muß. Es gehören daher unter die Geschichtswissenschaften nicht nur die Erzählungen von geschehenen Dingen, sondern auch die Kenntnisse, oder die Erzählungen von dem Vorhandenen. Daher wird zu den Geschichtswissenschaften gerechnet

5) Geographie und Statistik. Ich halte mich bei Beschreibung derselben nicht auf. Der Inhalt, die Quellen, die Hülfsmittel und Erfoderniße zu diesen Wissenschaften sind allgemein bekannt.

6) Die Naturgeschichte. Man versteht gewöhnlich unter diesem Worte das, was eigentlich Naturbeschreibung heißen sollte. Man lernt nämlich in der Natur-

Naturgeschichte die vorhandenen Naturproducte kennen, man erfährt die unterscheidenden Merkmale u. d. gl. Diese Naturbeschreibung hat mehr Aehnlichkeit mit der Geographie und Topographie der Länder, als mit der Geschichte dieser Länder, und ist von Naturgeschichte ganz verschieden. Denn diese erzählt, was in der Natur geschehen ist, bis das in derselben Vorhandene gegenwärtig wurde, und so entstand, wie es vorhanden ist. Es giebt nun eine Naturgeschichte überhaupt, welche die Begebenheiten erzählt, welche sich in der ganzen Natur zugetragen haben, und eine besondere Naturgeschichte, welche die Veränderungen des Erdbodens, oder überhaupt eines einzelnen Theiles der Natur erzählt. Die letztere setzt genaue Kenntniß des Gegenstandes voraus, dessen Begebenheiten sie erforschen und darstellen will. Die Geschichte der Erde verlangt einen Chemiker, die Geschichte der Thiere einen Physiologen und Anatomiker.

7) Die Anatomie oder die Naturbeschreibung des menschlichen Körpers ist bei weitem der interessanteste und nützlichste Theil der Naturbeschreibung überhaupt. Die Anatomie ist keine eigentliche Wissenschaft, sondern sie ist es nur in dem unbestimmten Sinne des Wortes, in welchem Geographie und Natur- und Universalgeschichte, Wissenschaften sind. Denn man lernt durch Anatomie nichts weiter kennen, als die Theile und Beschaffenheiten des thierischen Körpers. Sie ist eine Topographie des Körpers. Etwas anderes darf man von ihr nicht erwarten, und etwas anderes kann sie und soll sie nicht leisten. Man lernt erkennen was ist, und weiter nichts. Die Erkenntniß des Anatomikers ist unmittelbar, und kann, ihrer ganzen Vollständigkeit nach, nie mittelbar werden, denn man wird nie

die inneren Ursachen ganz einsehen lernen, welche die Theile des thierischen Körpers so und nicht anders hervorbringen, so und nicht anders zusammensetzen können.

Unter Anatomie überhaupt, versteht man die Naturbeschreibung des menschlichen Körpers. Wird aber die Einrichtung desselben mit der Einrichtung des Körpers der Thiere verglichen, so heißt dies die vergleichende Anatomie, ein interessantes, aber noch wenig versuchtes Geschäft. — Zu einem Anatomen gehören nicht eben hervorstehende Talente, sondern es ist zu diesem Geschäfte mehr eine gleiche Mischung der Seelenkräfte erfoderlich. Entfernung von Systemsucht ist die Haupteigenschaft eines guten Anatomikers, denn nichts kann ihn so irre führen, als eine unrichtige Voraussetzung, die er aber für richtig und nothwendig hält. In solcher Gemüthsstimmung entwischt das Vorhandene aus den Augen, und man legt, mit unbegreiflicher Kurzsichtigkeit etwas in die Natur hinein, was diese gute Mutter wohl nie hat hervorbringen wollen.

7) Sprachenkenntniß gehört zum Theil auch unter die Geschichtswissenschaften. Denn die Bezeichnung der Gegenstände mit diesem oder jenem Laute ist so willkührlich, daß man schlechterdings keine Gründe a priori finden kann, warum, die Lateiner z. B. die Wasserdünste in der Luft: nubes, die Deutschen aber denselben Gegenstand: Wolke genannt haben. Man muß daher beides als Factum annehmen, über welches sich nicht weiter raisonniren, von welchem sich nicht zeigen läßt, daß das Gegentheil unmöglich gewesen wäre. Doch gehört das Sprachstudium nicht ganz und gar zu den Geschichtswissenschaften, sondern zum Theil unter die

empi-

empirischen Wissenschaften, weil man, mit psychologischen Kenntnissen, allerdings manches erweisen kann, und nicht als bloßes Factum anzunehmen nöthig hat.

Ich komme nun zu den empirischen Wissenschaften. Sie haben insgesammt das zu ihrem Charakter, daß die letzten Sätze, aus welchen die andern gefolgert werden, zwar allgemeine Wahrheiten, durchaus aber keine nothwendigen Sätze sind. Sie haben bisher nie eine Ausnahme gefunden, aber daß sie auch künftig keine finden können, das kann man nicht beweisen. Indessen kann man auch eben so wenig darthun, daß sie künftighin Ausnahmen haben müßten. Diese Sätze sind daher weder zufällig noch nothwendig, sondern sie sind bloß gewiß. Weder etwas mehr, als gewiß, noch etwas weniger. Von dieser Art ist z. B. der Satz, daß der Mensch ein mit einem organischen Körper versehenes Wesen sey. Wir können nicht beweisen, daß dies so seyn müsse, und also auch künftig so seyn werde, wir können noch weniger beweisen, daß künftig die Menschen ohne organische Körper geboren werden müßten: wir wissen bloß, daß dies so sey, daß bisher noch kein Mensch existirt habe, der entweder gar keinen Leib, oder einen andern, als organischen gehabt habe. Weiter wissen wir durchaus nichts. Demungeachtet kann aus dem angeführten Satze sehr viel gefolgert werden, und was daraus folgt, daß weiß man a priori. Gesetzt nun die Erfahrung zeige eben das, was man gefolgert hat, oder doch wenigstens folgern könnte; so hört alsdann jene Erfahrung auf, bloß Kenntniß von Factis, bloße Geschichtserkenntniß zu seyn, und wird wissenschaftlich. Der gemeinste Beobachter des menschlichen Körpers könnte z. B. einmal entdecken, daß die Natur die Absonderung des Sperma, mit welchem die physische Mündigkeit des

Menschen beginnt, durch lange Vorbereitung nothwendig mache, und daß dieses Sperma hinwiederum gerade zu der Zeit abgesondert werde, und wieder in den Körper, ins Geblüt u. s. w. zurückgehe, da das Blut Erhitzung und Vergeistigung nothwendig hatte. Das kann eine Entdeckung seyn, und sie ist als solche nichts weiter als ein Factum, von welchem der Beobachter nicht wissen kann, ob dies bei andern Menschen auch so seyn werde. Soll dieses Factum eine wissenschaftliche Wahrheit werden, so muß man versuchen, ob man sie aus Sätzen, die bisher keine einzige Ausnahme gehabt haben, herleiten kann. Ist dies nun möglich, so ist die bloß historische oder gemeine Erkenntniß jenes Beobachters zur wissenschaftlichen erhoben worden, und man schließt alsdann mit Recht folgendergestalt: weil die Absonderung des Sperma zu einer gewissen Zeit, Zweck des menschlichen Körpers ist, (wie sich aus allgemeinen Sätzen darthun läßt) so hat man Grund, anzunehmen, daß in dem Körper eines jeden Menschen diese Absonderung zu gewisser Zeit vor sich gehe. Und nun zeigt die Beobachtung, daß dieselbe an diesem oder jenem Menschen wirklich vor sich gehe, nichts neues, denn man wußte dies schon vorher, man wußte dies a priori.

Wäre aber der Satz, aus welchen das gefolgert wurde, was auch die Beobachtung bestättigte, kein bloß allgemeiner, sondern ein absolut nothwendiger gewesen, so könnte man sagen, das Beobachtete sey nicht nur Erkenntniß a priori, sondern es sey reine Erkenntniß. — Verstatten Sie mir immer, daß ich mehr als Einmal auf diesen Unterschied in der Erkenntniß zurückkehre. Sie werden in Zukunft finden, daß viele Schriftsteller in diesem Punkte nicht sattelfest sind, und darum verhindert werden, die wichtigsten Lehren der Kritik

der

der Vernunft anzuerkennen. — Ein Knabe hatte in seines Vaters Garten drei Beete. Die zwei kleinen sind, ohne daß dies der Knabe weiß, zusammengenommen dem großen gleich. Nachdem er mehrere Jahre die Beete mit Saamen bestreut hat, bemerkt er einmal, daß er auf jedes der kleineren Beete gerade die Hälfte von der Quantität des Saamens nöthig habe, welche er zu dem großen Beete braucht. Diese Erkenntniß ist nun in dem Verstande des Knabens bloß historische Erkenntniß, Erkenntniß eines Factums. Es fragt sich, ob sie wissenschaftliche Erkenntniß werden kann. Die Antwort fällt ganz natürlich bejahend aus. Der Satz, daß ein Beet, welches der Hälfte eines andern an Größe gleichkömmt, gerade die Hälfte des Saamens erfodere, ist ein Satz, der in einer angewandten Wissenschaft vorkömmt, und also aus nothwendigen Sätzen gefolgert wird. Er ist also nicht nur Erkenntniß a priori, sondern sogar reine Erkenntniß. Doch von den reinen und angewandten Wissenschaften nachher. Jetzt von den empirischen. Zu diesen gehört

1) die Naturlehre, oder Physik, d. h. die Lehre von Naturerscheinungen, z. B. vom Regen, Nordschein, von den Jahreszeiten u. s. w. Nur diese ist bloß empirische Wissenschaft. Denn Physik, in dem Umfange, wie sie gewöhnlich genommen wird, ist mehr als dies, weil sie auch Theile hat, die angewandte Wissenschaften sind. Die sogenannte allgemeine Naturlehre, welche in den Compendien den ersten Theil der Physik ausmacht, enthält nämlich metaphysische und mathematische Wahrheiten, d. h. es werden in diesem Theile den Körpern die Eigenschaften beigelegt, von denen man aus metaphysischen und mathematischen Gründen beweisen kann, daß sie ihnen zukommen müssen. Diese Theile wer-

werden also nicht mit gerechnet, wenn man sagt, Physik sey eine empirische Wissenschaft. Die Physik erklärt daher, als solche, die in der Natur sich ereignenden Vorfälle. Die letzten Sätze, aus welchen sie erklärt, sind bloß allgemeine Wahrheiten. Diese Erklärung ist nun wissenschaftliche Erklärung und zugleich Beweis, weil diese Erscheinungen nach gewissen Voraussetzungen als nothwendig erfolgend angesehen werden, und der Naturkündiger betrachtet sie daher nicht als bloße Facta, von denen er weiter nichts, als historische Erkenntniß hätte, sondern er sieht ein, wie es mit ihnen zugeht, er weiß die Regeln nach welchen sie erfolgen; hätte er Kräfte genug, seine Einsichten zu realisiren, so könnte er diese Naturerscheinungen auch hervorbringen. Man gebe dem Physiker, was er verlangt, so kann er zu jedem beliebigen Augenblick, wenn nur die Sonne scheint, in der freien Natur eben so wohl einen Regenbogen hervorbringen, als er an der Stubenwand mit seinem Prisma einen solchen bringen kann.

Kaum wird irgend eine Wissenschaft so interessant seyn, als die Physik. Sie befriedigt die Neugierde indem sie die Wißbegierde beschäftiget. Die abstrakten Wahrheiten der Metaphysik und reinen Mathesis erhalten Anwendung und Leben in der Physik. Der Physiker ist vertraut mit den abgezogensten Wahrheiten, und mit den innersten Geheimnissen der menschlichen Erkenntniß, und kömmt bei aller Spekulation nicht von dem Busen der Natur weg, die er unaufhörlich beobachtet. Er ist wechselsweise bald Kind bald Mann an Erkenntniß. Das erste, wenn ihm die Natur eine Erscheinung darbietet, die er noch nicht zu erklären vermag, das zweite, wenn er sich durch Demonstration der Gesetze bemächtiget, von welchen die Natur mit aller ihrer Kraft keine

Aus-

Ausnahme zu machen im Stand ist. Kein andrer Mann, er sey Gelehrter oder nicht Gelehrter, bildet seine Erkenntnißkräfte, Verstand und Vernunft so gleichförmig aus, als der Physiker, der unaufhörlich beobachten muß, was ist, und doch auch demonstrirt, was seyn kann. Der bloße Chemiker verhält sich zu dem Physiker, wie der Tischler zu dem Orgelbauer. Der Chemiker sammlet, der Physiker untersucht, ordnet und verwirft das Unbrauchbare. Physik ist das Auge der Chemie, Chemie die Hand der Physik.

Die Quellen, aus welchen Physik schöpft, oder, die Gründe auf welchen sie ruhet, habe ich schon angegeben. Sie ist in der That keine selbstständige Wissenschaft, denn sie gründet sich auf Metaphysik, Mathematik, Chemie und Beobachtung.

Der Nutzen der Physik ist sehr ausgebreitet, ob man ihn gleich seit einiger Zeit der Chemie zur Hälfte zuschreiben zu müssen geglaubt hat. Das ist aber nicht nothwendig. Im Gegentheil wird aller Vortheil, welcher von der Chemie dem gemeinen Leben, den Fabriken und Manufacturen geleistet wird, nicht unmittelbar durch Chemie, sondern von dem Chemiker, in sofern er Physiker ist, geleistet. Die Chemie, als Erkenntniß genommen, und abgesehen von der Geschicklichkeit, welche der Chemiker besitzen muß, ist nichts als gemeine oder Geschichtserkenntniß, Erkenntniß von Factis. Was sie wissenschaftliches enthält, das gehört ihr nicht, sondern das hat sie aus der Physik genommen. Der Chemiker, als Chemiker kann nicht demonstriren, d. h. aus allgemeinen Sätzen folgern, sondern er kann nur durch Versuche beweisen, ob etwas sey oder nicht sey. Nicht einmal etwas relativ nothwendiges kann der Chemiker

ker folgern; er zeigt bloß das Gewisse. Wollen Sie mir hierinn widersprechen, mein Freund; und sich vielleicht auf die in unsern Zeiten beliebte Behandlungsart der Chemie und Physik berufen, wodurch die Physik beinahe zu historischer Erkenntniß herabgesunken, und die Chemie zu dem Rang einer Wissenschaft vermeintlich emporgehoben worden ist, so kann ich mich hiedurch nicht zum Widerruf bewegen lassen. Ich halte diese Verwechslung des Gesichtspunkts und Vermischung der Geschäfte des Chemikers und Physikers nicht für gut, und glaube, daß sie der Physik nicht weniger, als die Chemie, bisher schon geschadet hat, und fernerhin noch schaden werden. — Es ist nicht Herabwürdigung der Chemie, oder Erhebung der Physik, wenn man behauptet, jene sey nur Geschichtserkenntniß, diese sey nur Wissenschaft, sondern es ist Anerkennung der Gränze, welche die Natur selbst gesteckt hat. In der Anordnung der Natur ist aber auf Rang gar nicht gesehen worden. Jede Stelle ist da die erste und oberste, und eben deswegen auch keine die niedrigste oder unterste.

Die Talente, welche zur Pflege der Physik erfoderlich sind, lassen sich aus dem angegebenen begreifen. Eine in Abstraktionen geübte Denkkraft, und die Gabe, alles Wissen zu verleugnen, damit man da, wo es auf bloße Beobachtung ankömmt, nichts in der Natur finde, was man selbst in dieselbe hineingelegt hat. Diese Gabe ist von einem geübten Verstand unzertrennlich. Die äußern Bedingungen aber, die dem Physiker nicht fehlen dürfen, sind Instrumentenkabinette oder ein gefüllter Beutel. Denn der Physiker demonstrirt und erklärt nicht bloß, sondern er experimentirt auch, d. h. er zeigt an einem einzelnen Fall, daß das richtig sey, was er entweder bloß für möglich, wie bei Hypothesen, oder

für

für nothwendig, wie bei Demonstrationen, oder für allgemeingültig, wie bei empirisch wissenschaftlichen Beweisen, angegeben hat. Hierzu ist eine Sammlung von Instrumenten nöthig, die ihrer Accurateſſe wegen, sehr kostbar sind. Experimente aber muß der Physiker machen, er ist sonst entweder ein bloßer Mathematiker oder ein bloßer Chemiker. Denn obzwar dieser auch Experimente macht, so setzen die chemischen Versuche doch nur Facta ins Licht, die Experimente des Physikers aber bestättigen einen wissenschaftlichen Satz.

Was die Physik für die, außer dem Menschen in der Natur vorgehenden Begebenheiten ist, das ist

2) empirische Psychologie für die in dem Gemüthe des Menschen sich ereignenden Vorfälle. Alles was in uns vorgeht, alle Veränderungen des inneren Sinnes müssen begreiflich seyn, und erklärt werden können. Dies setzt Gesetze von den Veränderungen des innern Sinnes voraus, die als empirisch gefundene Sätze, zwar keine absolute Nothwendigkeit, aber doch Allgemeinheit, Allgemeingültigkeit, haben werden.

Diese Wissenschaft liegt noch in ihrer Kindheit. Denn noch sind die allgemeinen Sätze nicht gefunden, aus welchen die Erscheinungen des inneren Sinnes erklärt werden können. Die Psychologen haben aber auch mit manchen Schwierigkeiten zu kämpfen, die dem Physiker niemals vorkommen. Der letztere kann Augen und Ohren, und alle körperliche Sinne anwenden, er kann die Erscheinungen nicht selten aufhalten, und sie nach Gefallen, und so lange er will, beobachten, er beobachtet einen andern Gegenstand, er kann an diesem experimen-

mentiren, kann ihn zerlegen u. s. w. Fast jeden dieser Vortheile entbehrt der Psychologe. Er ist Beobachter und beobachteter Gegenstand zugleich, er verhält sich leidend und handelnd in dem Augenblick der Beobachtung. Die Erscheinungen des innern Sinnes vergehen schnell, sie kehren nicht immer nach Wunsch und nach Willkühr zurück. Demungeachtet ist Grund zur Hoffnung, daß die Psychologie aus ihrem Kindheitszustande herausgehen, daß sie vielleicht von Männern unseres Vaterlandes zu merklicher Vollkommenheit gebracht werden wird; wenigstens ist kein Grund vorhanden, das Gegentheil anzunehmen, sondern die Vorarbeiten, die von unsern Landsleuten zu Stande gebracht worden sind, lassen vielmehr hoffen, daß man das schwerste aber auch das verdienstlichste, was noch zu unternehmen ist, nicht scheuen werde.

3) Arzneigelahrtheit. Eine Wissenschaft von ungeheurem Umfange, dafür aber auch von großem Interesse und handgreiflichem Nutzen. Sie würde sehr schicklich den Nahmen: Heilkunde führen, denn das ist sie eigentlich, nnd aus diesem Gesichtspunkt betrachtet fällt es bald in die Augen, welche zu der Medicin gerechneten Wissenschaften, die Hauptwissenschaften, und welche die Hülfswissenschaften sind. Heilen heißt nämlich den unterbrochenen Gesundheitszustand des Körpers wieder herstellen. Demnach sind diejenigen als die Hauptwissenschaften in der Medicin anzusehen, welche den kranken Zustand des Körpers nebst der Wirkungsart der vorgeschlagenen Mittel begriflich machen. Die so genannten praktischen Wissenschaften sind also die Hauptwissenschaften, nämlich Pathologie, Therapie, Semiotik und Materia medica. Ich will damit nicht sagen, daß ein zukünftiger Arzt mit diesen Wissenschaften allen-

allenfalls zufrieden seyn könnte, und die andern nicht zu wissen brauche. Dafür bewahre mich Apollo; sondern ich meine nur, daß der Arzt, und nur der Arzt, diese Wissenschaften vollständig kennen muß, und daß sie dem Arzte so ausschließlich als Eigenthum angehören, wie Moral, Naturrecht und Religion, als Wissenschaften betrachtet, dem Philosophen als ausschließendes Eigenthum gelassen werden müssen. — Auch diesen Nutzen könnte meine Bemerkung allenfalls haben, daß man sowohl den Vortrag, als das Studium der übrigen zur Medicin gehörigen Wissenschaften ihrem Verhältnisse zu den Hauptwissenschaften gemäs einrichtete. So braucht der ausübende Arzt keine so ausgebreitete Kenntniß und Geschicklichkeit in Chemie, Botanik, Physik, Physiologie und Anatomie, als der Chemiker, Botaniker, Physiker, Physiologe und Anatom braucht, wenn jede dieser genannten Wissenschaften von einem einzelnen Manne als Hauptwissenschaft getrieben wird. Ich sage, die Kenntniß, welche der Arzt aus diesen Wissenschaften nimmt, braucht nicht so ausgebreitet zu seyn. Dies ist etwas andres, als wenn ich behauptet hätte, sie brauche nicht so tief zu seyn. Tiefe und Gründlichkeit der Erkenntniß ist allerdings nothwendig, und kein zukünftiger Empiriker nehme aus meinen Worten eine Apologie für die Gleichgültigkeit, mit welcher er in die Hörsäle des Physiologen, des Anatomikers und Chemikers geht, indem er seine Aufmerksamkeit für die Materie medica und Receptirkunst sparen zu müssen meint. Ich rede dieser, leider, noch sehr häufig anzutreffenden Studirmethode, gewiß nicht das Wort, denn wenn in irgend einem Geschäfte Gründlichkeit und Evidenz der Erkenntniß, nach welcher man handelt, nothwendig ist, so ist dies in der Heilkunde der Fall, wo freiwillige Unwissenheit zugleich Pflichtvergessenheit seyn würde.

Die gesammten mediciniſchen Wiſſenſchaften ſind empiriſch, d. h. die Grundſätze einer jeden ſind keine abſolut nothwendigen, ſondern es ſind allgemeine, ohne erweisliche Ausnahme, geltende Sätze. Die letzten Grundſätze und Begriffe von Krankheiten enthält die Pathologie; dieſe Wiſſenſchaft ſelbſt aber bedarf phyſiologiſcher Sätze als Lehrſätze. Die Phyſiologie bedarf der Anatomie, um ihre Begriffe klar, und ihre Sätze anſchaulich zu machen. Sie bedarf aber, da ſie alle Kräfte des menſchlichen Körpers kennen lehren ſoll, auch der Begriffe von mechaniſcher, chemiſcher und organiſcher Wirkungsart, weil auch dergleichen Wirkungen am Körper des Menſchen vorkommen. Um daher Phyſiologie zu verſtehen, und eine richtige Vorſtellung von dem geſunden Zuſtande des Körpers überhaupt zu haben, iſt Mechanik, Chemie und Phyſik zu ſtudiren nothwendig. Auf dieſe Art kommen die genannten Wiſſenſchaften in nothwendige Verbindung mit der Heilkunde. Ein ſolcher Zuſammenfluß von wiſſenſchaftlichen Erkenntniſſen erſchwert nun freilich das Studium der Medicin, allein dieſe Erkenntniſſe werden aus Wiſſenſchaften genommen, deren Begriffe viele Klarheit, Deutlichkeit und Präciſion haben. Der Umgang mit ſolchen Begriffen ſchärft die Denkkraft, und ſtärkt die Urtheilskraft. Dies iſt eine von den Urſachen, warum der Umgang eines großen Arztes ſo intereſſant und auch für den Laien ſo belehrend iſt; ſeine Begriffe haben Beſtimmtheit, ſeine Vorſtellungsart Deutlichkeit. Vorzüge, nach denen inſonderheit der Philoſoph trachten ſollte, weil ſie bei ihm am meiſten zu wünſchen, aber am ſchwerſten zu erringen ſind, und daher am ſeltenſten bei ihm angetroffen werden.

Aus dem Umfang und der Wichtigkeit der Heilkunde läßt sich die Größe der Talente erweisen, die zu einem gründlichen Arzte erfoderlich sind. Auch der fähigste Kopf wird Mühe haben, in den vielfältigen Kenntnissen so weit zu kommen, daß er allenfalls zufrieden seyn kann. Auszeichnung ist nur den seltensten Talenten vorbehalten. Je vielfacher aber die Erkenntnisse sind, welche der Arzt besitzen muß, desto nothwendiger ist bei der der Vorbereitung auf sein Geschäft, ein sorgenfreies und ruhiges Leben. Das Studium der Medicin ist kostbar, und kann seiner Natur nach nicht wohl anders seyn. Fast jeder Studirende kann mit seinen Compendien zur höchsten Noth auskommen: der Mediciner aber muß mehrere Bücher haben. Die ganze Heilkunde ist eine Erfahrungswissenschaft, erbaut auf die Erfahrungen vieler Jahrhunderte. Die Erfahrungen Anderer können nur aus Büchern gesammlet werden: wer diese Bücher nicht liest, für den sind jene nicht vorhanden, und unmöglich kann seine eigene Beobachtung hinreichen, ihm dieselben entbehrlich zu machen. Doch ist das Capital, welches der Mediciner verbraucht, selbst nach cameralistischen Grundsätzen berechnet, nichts weniger als schlimm angelegt, denn das Sprichwort, daß Gelen seine Jünger nicht verarmen läßt, wird durch die neuesten Erfahrungen bestättiget.

4) Die positive Jurisprudenz nenne ich um deswillen eine empirische Wissenschaft, weil die Quellen, aus welchen sie schöpft, empirisch gegebene Thatsachen sind. Die Gesetzbücher nämlich sind die einzige Quelle der positiven Jurisprudenz, so wenig man auch dies hie und da zugeben will.

Die Gesetze, welche im Staat als äußere Richtschnur für die Handlungen der Bürger vorhanden sind, haben nun entweder das Recht der Bürger gegen einander zum Gegenstand, oder sie zwecken auf Erhaltung und Bequemlichkeit des Staates ab. In dem ersten Fall heißen sie Civilgesetze, im zweiten, Polizeigesetze. Die Civilgesetze sind nun entweder Civilgesetze in engerer Bedeutung des Wortes, oder Criminalgesetze, das letzte wenn die Uebertretung des Civilgesetzes mit Androhung einer Strafe verbunden wird, das erste, wenn die Uebertretung des Civilgesetzes keine Strafe nach sich zieht. So sind z. B. die Gesetze über Verfertigung der Testamente Civilgesetze. Der Gesetzgeber bestimmt, was man bei Verfertigung eines gültigen Testamentes beobachten soll. Uebertritt man das Gesetz, und wendet das Erfoderliche nicht an, so erfolgt keine Strafe, das Testament hat aber keine Gültigkeit. So ist das Gesetz, daß Weiber keine Bürgschaft leisten sollen, ebenfalls ein Civilgesetz. Läßt sich einer betriegen, indem er Geld auf die Bürgschaft einer Frau ausleiht, so wird, wenn es ihm unglücklich geht, weder Er selbst, noch die Bürgin gestraft, er verliehrt bloß sein Recht, die Frau gerichtlich zu belangen.

Sobald aber die Bestimmung dessen, was unter den Bürgern gegenseitig Recht seyn soll, mit Androhung einer Strafe für den Uebertreter desselben verknüpft wird, hört das Gesetz auf, Civilgesetz zu seyn, und wird Criminalgesetz, in der Bedeutung des Wortes, die es nach meiner Meinung haben muß. Verordnete der Gesetzgeber, daß die Nichtbefolgung der Formeln, die er zur Gültigkeit der Testamente vorschreibt, die Confiscation des Vermögens des Erblassers nach sich ziehen solle, so wäre dies eine Strafe, und das Gesetz wäre

nicht

nicht mehr bloßes Civil, sondern Criminalgesetz. Die Rechtsgelehrten sind aber noch nicht einig mit einander über den Begriff von Criminalgesetz. Die mehresten verstehen darunter ein Gesetz, dessen Uebertretung entweder mit Todes- oder mit Leibes-, oder mit Ehrenstrafe, z. B. mit Absetzung vom Dienst, bestraft wird. Da aber die Beifügung der Strafe bloß vom Willen des Gesetzgebers abhängt, und also sehr zufällig ist, so scheint mir dieser Begriff nicht begründet genug. Ein Todtschlag ist z. B. in unsern Zeiten in Deutschland ein Criminalverbrechen, denn der Mörder soll mit dem Todte bestraft werden. Das Gesetz wegen des Mordes ist also ein Criminalgesetz. Eben dieses Verbrechen wäre aber kein Criminalverbrechen, das Gesetz, durch welches dasselbe verboten wird, wäre kein Criminalgesetz, wenn der Mord nur mit Geldstrafe belegt würde; welches doch an sich möglich wäre, und selbst in Deutschland in ältern Zeiten gewöhnlich war.

Die Gesetze mögen aber zum Gegenstand haben, was es nur immer sey, so ist die Erkenntniß derselben Geschichtserkenntniß und keine Wissenschaft. Die Gesetze gelten als Facta. Aus der näheren Bekanntschaft mit diesen Factis aber kann gar wohl eine Wissenschaft, wiewohl nur empirische Wissenschaft erfolgen, wenn man nämlich allgemeine Regeln finden kann, die zwar nicht als solche in dem Gesetzbuch stehen, aber durch kein Gesetz eine Ausnahme bekommen, sondern durch jedes Gesetz bestättiget werden. Hieraus entstehet die Rechtswissenschaft.

Es kann in Deutschland, so wie in jedem einzelnen Staate, nur eine einzige Civil-Rechtswissenschaft geben, denn diese ist weiter nichts als ein System der geltenden

Civilgesetze, die Gesetze selbst mögen nun aus der Seele des Gesetzgebers selbst hervorgegangen, oder von ihm als Gesetze adoptirt worden seyn; wie dieses der Fall bei den aus dem römischen Gesetzbuch genommenen Gesetzen ist. Allein die Rechtswissenschaft wird auf Universitäten bis jetzt noch nicht als eine einzelne behandelt, sondern es giebt mehrere Civilrechtswissenschaften in Deutschland. Eine derselben enthält das Rechtssystem, welches aus dem römischen Gesetzbuch, aus dem mit Vorzug so benannten corpus juris genommen werden kann. Diese Wissenschaft wird in den Vorlesungen über die Institutionen, und über die Pandecten vorgetragen. Die zweite Civil-Rechtswissenschaft enthält die deutschen Civilrechte, d. h. die aus Civilgesetzen entstanden, welche von deutschen Gesetzgebern gegeben worden sind. Sie werden im deutschen Privatrecht vorgetragen. Das römische Recht, welches viel vollständiger ist, als das deutsche, hat in Deutschland ebenfalls gesetzliche Kraft, weil die deutschen Gesetzgeber ausdrücklich wollen, daß es dieselbe haben solle. Und in der That verdient das römische Recht diesen Vorzug, denn es ist, zumal in seinen Principien, äußerst richtig und vollständig, so daß mehrere Lehren gar keiner tieferen Begründung fähig sind. Wo aber das römische Recht dem deutschen widerstreitet da gehen, dem Willen der deutschen Gesetzgeber gemäs die Gesetze des deutschen Gesetzbuches vor. Schon diese verschiedenen, und nicht in gleichem Range stehenden Quellen der positiven Civil-Rechtswissenschaft macht das Studium derselben etwas beschwerlich. Noch unangenehmer aber wird dasselbe dadurch, daß man in Deutschland auch noch Gewohnheitsrechte, ja gar Autoritätsrechte hat. Da nämlich weder das römische, noch das deutsche Gesetzbuch so vollständig ist, daß es für alle rechtlich zu entscheidende Ans

gelegen-

gelegenheiten der Bürger bestimmte und ausdrücklich angegebene Gesetze enthielte, so richtet sich der Ausspruch der Richter in solchen Fällen nach dem, was seit langer Zeit beobachtet worden ist. Diese Gewohnheiten haben also gesetzliche Kraft, und der Rechtsgelehrte muß sie eben so kennen, als er die Gesetze des Gesetzbuchs kennt, denn sie sind mit denselben in gleichem gesetzlichen Range. — Etwas sonderbarer klingt die Benennung: Auctoritätsrechte; allein es giebt in der That Auctoritäten, die hie und da so gut wie Gesetze sind. Mancher Rechtssatz läßt sich nämlich aus einigen Gesetzen herleiten und also rechtfertigen, widerstreitet aber andern Gesetzen in demselben Gesetzbuche. Hieraus entstehen nun Rechtsstreitigkeiten, oder Rechtscontroversen. Eine Parthei von Rechtsgelehrten hält den Einen Satz, die zweite hält den zweiten für vorzüglicher und befolgungswürdiger. Gesetzt es käme ein solcher, unter einen strittigen Satz gehörender Fall bei zwei verschiedenen Gerichtsstühlen vor, so ist es möglich, und mehr als Einmal geschehen, daß der eine Gerichtshof das für rechtsgültig erklärt, was der andere als rechtsungültig verwirft, indem beide Gerichtshöfe darinn von einander abgehen, daß jeder die Lehrmeinung einer andern juristischen Parthei annimmt. Man kann daher dergleichen Processe vor einem Gerichtshof gewinnen, vor einem andern verlieren. — Dies fällt indessen weder den Gerichtshöfen, noch den Rechtsgelehrten zur Last, sondern kömmt auf Rechnung der Unvollständigkeit der Gesetzbücher. Denn ein Gesetzbuch soll entweder Rechtsprincipien enthalten, die auf alle mögliche, der rechtlichen Entscheidung bedürftige Angelegenheiten passen, oder es soll für jeden möglichen Fall ein eigenes Gesetz geben. Beides ist äußerst schwer, und dieser Umstand dient denn auch der Mangelhaftigkeit der Gesetzbücher zur Entschuldigung.

In den Vorlesungen über die Institutionen, Pandecten und über das deutsche Privatrecht, wird nun das eigentliche Civilrecht vorgetragen. Das Criminalrecht ist der Gegenstand eines eigenen, besonders dazu bestimmten Collegiums.

Civil- und Criminal-Gesetze machen aber nicht die ganze Sphäre aller im Staate möglichen und nothwendigen Gesetze aus, sondern es giebt — außer den Polizeigesetzen, welche den Unterthanen aber nur Verbindlichkeiten auflegen, ohne ihnen Rechte zu geben, welches die Civilgesetze thun — noch Gesetze, die das rechtliche Verhältniß zwischen Unterthanen und Regenten bestimmen. Der Inbegriff dieser Gesetze heißt das Staatsrecht, für welches ebenfalls eine eigene Vorlesung bestimmt ist.

Die angegebenen Wissenschaften, verbunden mit den Anweisungen zur Praxis, machen nun die Hauptwissenschaften des Rechtsgelehrten aus. Hülfswissenschaften sind, außer dem Naturrechte und der Geschichte des Landes, dessen Rechte studirt werden, Diplomatik, Heraldik, juristische Auslegungskunst u. d. gl.

Hervorstechende Talente sind wohl zur Jurisprudenz nicht erfoderlich. Was ich jedem Juristen wünsche, ist — ein recht sehr gesunder Menschenverstand, und eine Denkkraft, wie sie durch einigen Umgang mit philosophischen Wissenschaften geübt worden ist. Die in der Rechtswissenschaft vorkommenden Begriffe sind bei weitem nicht so fein und künstlich, als die Begriffe in den medicinischen Wissenschaften, sie sind aber demungeachtet fein genug, um einem Menschen unverständlich zu seyn, der sich, wie es so oft zu geschehen pflegt, mit gar nichts

wei-

weiter abgiebt, als mit Jurisprudenz. Dadurch entsteht mit den Jahren eine Trockenheit in allen Begriffen, und eine Unwissenheit mit allem, was außerhalb den Gerichtsstuben vorgeht, die den Juristen, der nicht bei Zeiten vorbeugt, und entweder eine aufheiternde, den Geist fortbildende Nebenwissenschaft treibt, oder sich sonst Berührungspuncte mit dem wirklichen Leben verschafft, für das gesellschaftliche Leben völlig unbrauchbar macht. Kein anderer Gelehrter hat so sehr nöthig, gegen Pedanterei, Rechthaberei und Charakterverhärtung auf seiner Hut zu seyn, als der Rechtsgelehrte, der aber auch seinem hohen Beruf desto mehr Achtung erwirbt, wenn er außer der Gerichtsstube ein billiger und fühlender Mann ist. Denn als Richter soll er bloß gerecht und soll er unbeugsam seyn.

Die Polizeigesetze haben, in der Bedeutung, welche ich vorhin dem Worte gegeben habe, die Sorge für Erhaltung, Bequemlichkeit und Wohlstand des Staates zum Gegenstande. Die Wissenschaften, welche von dem Polizeiwesen handeln, heißen gewöhnlich Cameralwissenschaften, und werden nicht selten mit dem Studium der Jurisprudenz verknüpft. Diese Wissenschaften sind sehr interessant, da sie unmittelbare Anwendung finden, und der Nutzen einer guten Polizeianordnung so bald in die Augen fällt. Es gehören viele Hülfskenntnisse zu diesen Wissenschaften, vorzüglich aber Oekonomie, oder Bekanntschaft mit Führung des Ackerbaues, und Technologie oder Stadtwirthschaft, d. h. die Lehre von den Manufacturen, Fabriken, von der Handlung u. d. gl. Von allen diesen muß der Cameralist weit mehr als oberflächliche Kenntniß haben, wenn er mit Erfolg an Verbesserung des Polizeiwesens arbeiten will. Das Wort: Polizei hat aber hier, wie Sie sehen, eine all-

gemeinere und wichtigere Bedeutung, als man demselben im gemeinen Leben giebt, wo man unter Polizeiverwaltung die Aufsicht über Reinlichkeit, Ruhe und Ordnung auf der Straße, die Vorkehrungen zu wohlfeilem Preise der Lebensmittel, u. d. gl. versteht. Dies sind nur einzelne, und am meisten in die Augen fallende Theile der Polizei, und der Polizeiwissenschaft. Für diese gehört ein Kopf, der mehr im Denken geübt seyn muß, als der bloße Juriste. Die Probleme, welche dem Cameralisten vorkommen, sind weit verwickelter, als der verwickeltste Prozeß. Es gilt hier nicht sowohl, nach vorhandenen Gesetzen zu entscheiden, wie in der Jurisprudenz, sondern, Gesetze zu möglicher Entscheidung zu geben. Dies ist weit schwieriger, als das erste. Bedenkt man noch, welche Vorkenntnisse dazu gehören, um in den Hülfswissenschaften der Polizei so bewandert zu seyn, als es nöthig ist, um diese zu verstehen, daß Chemie, Mathematik, Physik dazu gehört, um ein gründlicher theoretischer Oekonome und Technologe zu seyn, wie viel Erfahrung dann noch erfoderlich ist, um von diesen Vorkenntnissen mit Sicherheit wegen eines guten Erfolges, Gebrauch machen zu können; so wird dies einen hohen Begriff von dem Geschäfte des Cameralisten geben, und niemand wird glauben, daß zu dem Studium der Polizeiwissenschaften ein jeder gut wäre, der gerne studiren will, zu andern Wissenschaften aber keine Talente hat.

Ich komme jetzt zu einer andern positiven Wissenschaft; nämlich

5) Zu der Theologie. Eine Wissenschaft heißt positiv, wenn der Gegenstand derselben bestimmte Anwendung der Sätze einer andern Wissenschaft ist. So ist z.

B.

B der Gegenstand der Jurisprudenz, Kenntniß der Art und Weise, wie das, was in dem Naturrecht als rechtmäßig erwiesen worden ist, in diesem oder jenem Staate zur Anwendung gebracht wird. Auf gleiche Weise behaupten die Theologen von ihrer Wissenschaft, daß sie lehre, wie man die Vorschriften der Moral und der Religion (der natürlichen Theologie) im Leben anwenden solle. Ich kann mich hier in genauere Untersuchung dieser Behauptung nicht einlassen. Ich verbinde mich hier weder zu einer Ehrenrettung noch zu einer Widerlegung der Theologie, sondern ich nehme die Sache, wie sie gegenwärtig ist.

So viel ist gewiß, daß, wenn es außer der Religion, die weiter nichts als eine Wissenschaft aus Grundsätzen ist, welche von jedem Menschen durch Nachdenken gefunden werden können, noch eine Theologie als positive Wissenschaft geben soll, — daß diese Wissenschaft eine Quelle für ihre Grundsätze haben müsse, zu welcher man durch bloßes Nachdenken nie gelangen kann. Diese Quelle hat nun die Theologie wirklich, es ist die Bibel, welche als göttliche Offenbarung angesehen wird. Was in diesem Buche steht, ist Thatsache für den Theologen, so wie der Inhalt des corpus juris Thatsache für den Juristen ist. Die Theologie ist ein Inbegriff von allgemeinen und aus diesen allgemeinen gefolgerten Sätzen, in welchen der Inhalt der Bibel als ein zusammenhangendes System vorgestellt wird. Um einen Grundsatz der Theologie zu rechtfertigen, braucht man bloß zu zeigen, daß kein Satz in der Bibel demselben widerspreche, sondern daß jeder in diesem Buche enthaltene, und mit dem Inhalte des Grundsatzes verwandte Satz, denselben bestättige.

Diese Theologie ist nun empirische Wissenschaft. Denn man kann bloß aus der Offenbarung wissen, ob die Vorschriften der philosophischen Moral und Religion eine nähere Bestimmung in Ansehung ihrer Anwendung oder Ausübung haben sollen. Was aber in der Offenbarung steht, ist Thatsache, die wir nicht durch bloßes Nachdenken d. h. a priori finden können, sondern a posteriori lernen müssen.

Die Theologie kann übrigens nicht mehr als zwei Theile haben, welche demnach die Hauptwissenschaften derselben sind; nämlich

a) Biblische Moral, oder, wie sie insgemein heißt, theologische oder christliche Moral. In dieser werden die Vorschriften angegeben, welche Gott in der Offenbarung als Regeln für das Thun und Lassen der Menschen bekannt gemacht hat.

b) Biblische Religion, die gewöhnlich Dogmatik genannt wird. In dieser wird vorgetragen, was Gott in der Offenbarung über sein Verhältniß zu dem fehlenden Menschen, diesen Menschen mitgetheilt habe.

Die vorzüglichste Hülfswissenschaft der Theologie ist Critik des Textes, damit man mit möglichster Evidenz wisse, was in die Bibel gehöre oder nicht. Diese Wissenschaft wird nicht besonders vorgetragen, sondern mit der Exegese verbunden. Die Exegese oder die Auslegung der Bücher der heil. Schrift leugnet zwar nicht, daß der Inhalt derselben göttliche Offenbarung sey, sie abstrahirt aber von dieser Rücksicht, und erklärt den Sinn der biblischen Bücher aus der Vorstellungsart,

dem

den Verbindungen, den Absichten ihrer Verfasser, so wie man jedes Buch, das aus dem Alterthum auf uns gekommen ist, erklärt.

Keinem, der eine der sogenannten Brod- oder Hauptwissenschaften studirt, ist Philosophie in dem ganzen Umfange des Wortes so nothwendig, als dem zukünftigen Theologen, und kein Gelehrter, selbst der Philosoph von Profession nicht, hat so viele Gelegenheit, seine Kenntnisse (und philosophische Kenntniß ist Kenntniß des Menschen) anzuwenden, als der Theologe. Er trägt Religionswahrheiten vor, er sucht ihnen Eingang in die Herzen und in die Ueberzeugung zu verschaffen, er sucht seinen Zuhörer Beifall für diese Wahrheiten abzudringen, und will, daß sie ihren Lebenswandel denselben gemäs einrichten. Wie kann man sich an ein solches Geschäfte wagen, ohne diejenigen zu kennen, die man überzeugen, deren Lebenswandel man leiten will? Welche Wissenschaft aber lehret den Menschen kennen, außer der Philosophie? Ich übergehe noch mehrere Beweggründe der Theologen zu dem Studium der Philosophie, da ich Ihnen schon ehedem meine Meinung hierüber mitgetheilt habe, und da die Sache von selbst gar zu sehr in die Augen fällt.

Von den empirischen führe ich Sie zu den reinen Wissenschaften über, mein Freund. Diese Wissenschaften verdienen ihren Nahmen in dem ganzen Umfange des Wortes. Nur in ihnen ist eigentliches Wissen, d. h. Erkenntniß möglich, die so evident ist, daß man die Unmöglichkeit einer Ausnahme von der angegebenen Behauptung, die Unmöglichkeit des Gegentheils darthun kann. Dies ist bei empirischen Wissenschaften nicht der Fall, da man in diesen immer nur lernt und zeigen

kann,

was ist, nicht aber — was nothwendig ist. Denn nur dem Nothwendigen widerspricht sein Gegentheil schlechterdings, dem Wirklichen widerspricht sein Gegentheil nur so ferne jenes als wirklich vorgestellt wird. Wenn ich einen Menschen sehe, der vor mir steht, und mit mir spricht, so würde ich allerdings unrecht haben zu sagen, dieser Mensch sey tod. Denn dieser Mensch zeigt mir durch sein Sprechen und durch seine willkührlichen Bewegungen, daß er jetzt lebt; die Vorstellung des Nichtlebens steht also mit dem Gegenstand, der vor mir gegenwärtig ist, im Widerspruch. Darum aber kann ich nicht behaupten, daß die Vorstellung: tod (des Nichtlebens) mit diesem Gegenstande schlechterdings in Widerspruch stehe, daß sie ihm gar nicht, daß sie ihm zu gar keiner Zeit beigelegt werden könne. Dies kömmt daher, weil das Urtheil, daß dieser Mensch lebendig sey, nur ein empirisches Urtheil, und kein reines ist. weil es also nur wirklich (nur wahr) nicht aber nothwendig (nicht nothwendig wahr) ist.

Um reine Wissenschaften zu Stande zu bringen, müssen reine Grundsätze vorhanden seyn, d. h. solche, die man gar nicht aus Erfahrung lernen konnte. Wie will man aber wissen, daß diese Grundsätze wahr sind? daß sie von den vorhandenen Dingen gelten? daß sie nicht Ausgeburten üppiger Phantasie sind? An welchem Merkmal will man z. B. erkennen, ob der Satz: jedes Stäubchen hat Denkkraft und eine sich dem menschlichen Auge verbergende Willkühr, wahr sey oder nicht? Auf Erfahrung kann man sich deshalb nicht berufen, denn der Satz sagt ausdrücklich, daß man die Wirkungen der Willkühr nicht wahrnehmen könne, weil die Bewegung, welche durch diese Willkühr hervorgebracht wird, in so kleinen Räumen vorgehe, daß der Mensch sein Auge umsonst

sonst anstrenge, und umsonst bewaffne, um diese Bewegung zu entdecken. Welche andere Bürgschaft aber giebt es für die Wahrheit dieses oder eines ähnlichen Satzes? Ein Beweis, daß er von den Dingen gelte, muß geführt werden. Denn soll ich ihn ohne Beweis und auf Credit seines Verfechters annehmen, so kann ich auch den für keinen Narrn erklären, der mir versichert, alles in der Natur sey aus ganz kleinen Haselnüssen zusammengesetzt. Denn, wollte man den Thoren auslachen, der dies behauptet, indem man sich auf die Beobachtung berufen wollte, welche ja nichts dergleichen entdeckte, so könnte auch Er sagen: diese Haselnüsse wären viel zu klein, als das ein menschliches Auge mit allen erfundenen und noch zu erfindenden Vergrößerungsgläsern hinreichend wäre, sie zu entdecken. Welcher Unterschied findet sich aber zwischen diesem lächerlichen Vorgeben, und zwischen der metaphysischen Behauptung des großen Leibnitz, daß jede Monas Vorstellungskraft habe? Sie ist so unerwiesen als jenes Vorgeben, denn jeder Schluß, welchen Leibnitz macht, läßt die Frage unbeantwortet: gilt dies auch von den Dingen?

Ich habe Sie hier auf eine Stelle gebracht, mein Freund, die Ihnen nicht unbekannt seyn kann, wenn ich mich nicht wegen des Erfolgs meines bisherigen Vortrags ganz und gar täusche. Sätze, die als von den Dingen geltend angenommen werden sollen, müssen deducirt werden, d. h. es muß gezeigt werden, daß nichts als ein Gegenstand (als ein Ding) von uns vorgestellt werden könnte, wenn es nicht diese und jene Eigenschaften hätte, die in dem Vermögen des Gemüths, welches Gegenstände vorstellt (in dem Erkenntnißvermögen) gegründet sind. Diese Eigenschaften müssen also allen Dingen, die wir als Gegenstände vorstellen sollen, zukommen.

kommen. Und was sich daraus folgern läßt, daß dieſe Eigenſchaften den Dingen zukommen, das iſt, nebſt den Sätzen, in welchen den Dingen jene Eigenſchaften beigelegt werden, reine Erkenntniß; denn man hat ſie nicht aus der Erfahrung genommen, ſondern die Erfahrung wurde dadurch erſt Erfahrung, daß etwas außer uns vorkam, dem wir die Formen der Erkenntniß aufdrücken konnten.

Es iſt daher kein einziger Satz als wahr, d. h. als ein nicht erſonnener, ſondern von den vorhandenen Dingen geltender, (als reine Erkenntniß) anzunehmen, von welchem ſich nicht beweiſen läßt, daß wir kein Ding als einen Gegenſtand vorſtellen würden, wenn er nicht wahr wäre. Oder mit andern Worten: von welchem ſich nicht darthun läßt, und von welchem nicht dargethan worden iſt, daß er eine Bedingung zur Vorſtellung eines Dinges als eines vorhandenen Gegenſtandes ſey; der alſo nicht deducirt worden wäre.

Verzeihen Sie mir immerhin die öftere Wiederholung dieſer Wahrheit. Sie iſt der Scheitelpunkt zweier Wege, die ſich hier trennen und nie wieder berühren. Hier ſcheidet ſich Philoſophiren und Denken von Phantaſiren und Träumen. Man bringe ein noch ſo prächtiges Lehrgebäude zuſammen, man folgere Satz aus Satz nach allen Regeln der Syllogiſtik; das Lehrgebäude hat keinen Grund, wenn der Satz, auf welchem es ſteht, kein Satz iſt, der ſich als Bedingung der Vorſtellbarkeit eines Etwas als eines Gegenſtandes beweiſen läßt. Dies Lehrgebäude iſt ſo unbrauchbar für das Leben, und für die Erforſchung der Natur, als die Träumereien eines Schwedenborg. Es unterſcheidet ſich nur darin von

von den letzteren, daß man mit Wahrscheinlichkeit annehmen kann, der Schwärmer habe uns betrügen wollen, indessen dem Urheber des erstern weiter nichts Schuld gegeben werden kann, als daß er nicht sorgfältig genug den Irrthum vermieden habe. Denn jeder irret, der etwas behauptet, was nicht wahr ist, d. h. was nicht als von den wirklichen Dingen geltend erwiesen werden kann.

Sie haben gesehen, mein Freund, daß zwei Bedingungen erfüllt werden müssen, wenn Etwas von uns als Gegenstand vorgestellt werden soll. Es muß 1) der Sinnlichkeit ein Mannichfaltiges gegeben, und 2) dieses Mannichfaltige muß von der Spontaneität verbunden werden. Das gegebene Mannichfaltige wird dadurch, daß es uns (unsrer Sinnlichkeit) gegeben wird, ein Mannichfaltiges in Raum und Zeit, weil die Einrichtung der Sinnlichkeit nun einmal es mit sich bringt, daß das Mannichfaltige entweder neben einander (im Raum) oder nach einander (in der Zeit) seyn muß. Hieraus folgt nun der Satz: daß jeder Gegenstand, wenn er ein äußerer ist, einen Raum, und wenn er ein innerer ist, eine Zeit erfüllen müsse. Was nun von einen im Raume vorkommenden Dinge, z. B. von einer Figur gilt, das gilt auch von jedem Gegenstande, der einen solchen Raum, als die Figur ist, einnimmt. Was von einem Dinge, das eine gewisse Zeit erfüllet, gilt, das gilt auch von dem Gegenstande, der in der Zeit vorkömmt, selbst. Das allgemeinste Bild von dem, was eine Zeit erfüllt, ist eine Zahl; was also von Zahlen gilt, das gilt von allen Gegenständen, die uns nur immer vorkommen mögen.

Hieraus entstehen nun zwei reine Wissenschaften, oder, wenn Sie wollen, nur eine einzige, nämlich die Mathematik. Was die Mathematik durch Rechnung und durch Messung des Raums beweisen kann, das gilt von Gegenständen, weil Raum und Zeit zu den Bedingungen gehören, unter welchen wir Dinge als Gegenstände vorstellen können Dieser Satz enthält die Deduction der mathematischen Wahrheiten.

Verbindung ist die zweite Bedingung, unter welcher wir etwas als einen Gegenstand vorstellen können. Nun giebt es nur vier Arten das gegebene Mannichfaltige zu verbinden wie in der Crit. der rein. Vern. und in dem dreizehnten Brief des ersten Bandes gezeigt worden ist folglich giebt es auch vier, und nur vier Arten Gegenstände als verbunden vorzustellen, d. h. vierlei Arten von Urtheilen (weil urtheilen nichts anders ist, als das gegebene Mannichfaltige verbinden), welche als Naturgesetze anzusehen sind, indem die Natur, d. h. die außer uns vorhandene Gegenstände das nothwendig an sich haben, was ihnen in diesen Urtheilen beigelegt wird.

Diese Urtheile (Grundsätze des reinen Verstandes genannt) und was aus ihnen gefolgert werden kann, machen den Inhalt der Metaphysik (der theoretischen Metaphysik) aus. Was also in der Metaphysik bewiesen wird, das gilt von Gegenständen, weil die Grundsätze der Metaphysik sich auf die bei Vorstellung der Gegenstände unentbehrliche Handlungsweise der Spontaneität (Verbindung) gründen. Dieser Satz enthält die Deduction der metaphysischen Wahrheiten.

Wir begehren, d. h. wir handeln nach allgemeinen Vorstellungen (nach Begriffen). Das Begehren selbst, oder

oder die Form des Begehrungsvermögens besteht also in dem Handeln nach einem schlechterdings allgemeinen, d. h. nach einem nothwendigen Begriff. Denn nur das Nothwendige ist schlechterdings allgemein, weil es nie eine Ausnahme zuläßt. In unserm Bewußtseyn findet sich nun die Foderung, die Form des Begehrungsvermögens zur Form unsrer Handlungen zu machen, d. h. unsre Handlungen sollen dem Begriff des Unbedingten gemäs seyn. Dieser Begriff des Unbedingten, als nothwendig begehrungswürdig ist der Begriff des sittlich Guten; unsre Handlungen sollen also sittlich gut seyn, oder mit andern Worten: unsre Handlungen sollen so beschaffen seyn, daß man sie allen handelnden Wesen als Muster vorstellen könnte. Die angemessene Formel für solche Handlungen ist nun diese: sie sollen nach Maximen geschehen, die als allgemeine Gesetze vorgestellt, sich nicht selbst widersprechen.

Moral und Naturrecht untersuchen nun, welche Handlungen so beschaffen sind, daß sie allen handelnden Wesen als Muster vorgestellt werden könnten, oder, mit andern Worten, welche Handlungen dem Vernunftgesetze gemäs sind. Daß nun die Sätze, welche die genannten Wissenschaften enthalten, Wahrheiten sind, nach denen der Mensch handeln soll, daß also die Wahrheiten der Moral und des Naturrechts zugleich Vorschriften für unsre Handlungen sind, das wird dadurch bewiesen, daß die Wahrheiten der Moral und des Naturrechts aus einem Satze hergeleitet werden, welcher das höchste Gesetz für die Handlungen des Menschen ist, aus dem Satze nämlich: der Mensch ist verbunden der Form seines Begehrungsvermögens gemäs zu handeln. Dieser Satz enthält die Deduction der

Wahrheiten der Moral und des Naturrechts. Denn diese Wissenschaften sind reine Wissenschaften, man beruft sich in denselben nie auf Erfahrung, man verlangt nothwendige Gültigkeit für die gefolgerten Sätze, und fodert, daß die Menschen die Wahrheiten der Moral und des Naturrechts als Gesetze für ihre Handlungen befolgen sollen.

Es giebt also drei Arten reiner Wissenschaften, deren Sätze von den vorhandenen Dingen, und folglich als Naturgesetze gelten. Mathematik und Metaphysik gilt von Dingen, die nicht durch die Willkühr des Menschen hervorgebracht werden, die Sätze der Moral und des Naturrechts gelten als Naturgesetze für die Handlungen des Menschen. Diese drei Arten von reinen Wissenschaften *) können als zwei Arten unter eine höhere Gattung gebracht werden, wenn man die Eigenheiten wegläßt, an welchen Moral und Naturrecht von der gewöhnlich mit Ausschluß sogenannten Metaphysik unterschieden werden. Beide haben nämlich mit der (theoretischen) Metaphysik das gemein, und unterscheiden sich daran von den mathematischen Wissenschaften, daß sie nicht aus der Sinnlichkeit des Erkenntnißvermögens deducirt werden, und daß daher ihre Begriffe nicht in Zahlen und Figuren ausgedrückt, d. h. nicht construirt werden können, welches bei der Mathematik der Fall ist. Alle reinen Wissenschaften

*) Für einige Leser merke ich an, daß hier nur von Doctrinen die Rede ist, unter welche Kritik und Logik nicht gehört, ob sie gleich auch reine Wissenschaften sind.

schaften gehören also entweder zur Mathematik, oder zur Philosophie. Die Theile der reinen Mathematik sind bekanntlich folgende:

Geometrie und Trigonometrie sind die Wissenschaften von dem beschränkten Raume. Arithmetik, Algebra, Differential- und Integralrechnung die Wissenschaft von Größen überhaupt.

Die Theile der Philosophie brauche ich Ihnen nicht einzeln zu wiederhohlen, ich habe diejenigen, welche reine Wissenschaften sind so eben genannt; sie können unter die einzige Benennung: Metaphysik zusammengefaßt werden, welche sich dann in Metaphysik der Natur (oder theoretische Metaphysik) und in Metaphysik der Sitten (oder praktische Metaphysik) trennet.

Angewandte Wissenschaften heißen diejenigen, in welchen über einen aus Erfahrung genommenen Begriff nach reinen Grundsätzen geurtheilt wird. Der angewandten mathematischen Wissenschaften giebt es bekanntlich viele, und ihre Anzahl kann durch neue Erfindungen noch vermehrt werden. Der angewandten philosophischen Wissenschaften aber giebt es wenige. Die theoretische Metaphysik kann nur auf einen einzigen Begriff, auf den Begriff von Materie angewandt werden, die Metaphysik der Sitten hat allgemeines Staatsrecht, allgemeines Kirchenrecht und praktische Anthropologie zu angewandten Theilen. Das allgemeine Staatsrecht nimmt nichts als

den Begriff von Staat d. i. einer Vereinigung von Menschen, die zur Beschützung gegenseitiger Rechte geschlossen wird, aus Erfahrung an, und führt ihn nach Grundsätzen des Naturrechts aus. Das allgemeine Kirchenrecht nimmt nichts als den Begriff von Kirche, d. h. einer Verbindung, die zu Beförderung gegenseitiger sittlicher Gesinnung eingegangen wird, aus Erfahrung an, und führt ihn nach Grundsätzen des inneren Rechts, welches sich aber bequemer als Pflicht darstellen läßt, also nach Grundsätzen der Moral aus.

Hier endige ich meine kurze Schilderung der vorzüglichsten Wissenschaften, die ich unter eine geschlossene Anzahl von Rubriken gebracht habe. Denn jede mögliche Wissenschaft ist entweder historische, oder empirische, oder reine, oder angewandte Wissenschaft, weil der Eintheilungsgrund, den ich gewählt habe, ein innerer ist; denn er giebt zugleich die Art von Gewißheit und Nothwendigkeit zu erkennen, die den unter ihre Rubriken zusammengehörenden Wissenschaften, eigen ist. Ist es Ihnen um ganz vollständige Kenntniß aller bis jetzt wirklich, oder doch in der Idee vorhandenen, Wissenschaften zu thun, so können Sie dieselbe erhalten, wenn Sie das vortrefliche Buch des berühmten Baco de dignitate et augmentis scientiarum zur Hand nehmen. Dieser gelehrte und tiefsinnige Mann war bemüht, alles, wenigstens der Idee nach, anzugeben, was nur immer Gegenstand einer Wissenschaft seyn könnte. Er brachte zu dem Ende das ganze Feld der Gelehrsamkeit in

drei

drei Abtheilungen, die er nach drei Gemüthsvermögen bestimmte. Diese drei Vermögen sind, ihm zu Folge, Gedächtniß, Phantasie und Vernunft. Unter die erste Rubrik zählt er die Geschichtswissenschaften, unter die zweite Rubrik rechnet er die Dichtkunst, unter die dritte die Mathematik, Philosophie, Theologie, Heilkunde, Rechtsgelahrtheit u. s. w. — Ich habe die Eintheilung dieses großen Mannes deswegen verlassen, weil sie mir zu willkührlich und unergiebig scheint. Die Anzahl der Gemüthsvermögen, die Er angiebt, ist nicht vollständig. Es müßte, seiner Idee nach, auch Wissenschaften aus dem Begehrungsvermögen, aus dem Anschauungsvermögen oder Verstand u. d. gl. geben, die Anordnung dieses Weltweisen müßte daher auseinander gerissen werden. Die größte Unbequemlichkeit aber entsteht daraus, daß das Gedächtniß und die Phantasie gar nicht zu den Erkenntnißvermögen gehören, wenn man unter diesem Nahmen diejenigen Gemüthsvermögen versteht, welche Erkenntnisse hervorbringen. Die Phantasie bringt Gegenstände, z. B. Gedichte hervor, aber keine Erkenntnisse. Man muß das Gedicht, welches man selbst gemacht hat, doch noch durch Verstand und Vernunft vorstellen, wenn man wissen soll, daß dasselbe vorhanden ist.

Deswegen aber hören die Begriffe, die Baco von den vorhandenen Wissenschaften sowohl, als von den noch zu erfindenden hatte, nicht auf, sehr brauchbar zu seyn, und man thäte Unrecht, mit

Abweichung von der Eintheilung dieses Mannes, zugleich seine Ideen über die Wissenschaften für unnütz zu halten.

Neuns

Neunzehnter Brief.

Ich führe Sie nun, mein Freund, nachdem wir das ganze Gebiete der Wissenschaften, in seine natürlichen Abtheilungen gebracht, vor Augen liegen haben, zu der Frage zurück, ob die Erfindung und Cultur dieser Wissenschaften das menschliche Geschlecht sittlich verbessert oder verschlimmert habe? — Sollte das letztere seyn, so würde ich den Wissenschaften allen Nutzen absprechen. Denn obgleich dasjenige gemeiniglich nützlich heißt, was der Mensch zu irgend einer Absicht als Mittel brauchen kann, so würde man doch nicht zugeben können, daß et, was nützlich heißen dürfe, was der Mensch nicht brauchen kann, ohne seiner höchsten Absicht, der Sittlichkeit, damit zu schaden. Er hätte dann einen Nutzen, den er nicht haben sollte. Nach dieser Erklärung halte ich das: Nil bonum nisi honestum der Stoiker für eine wohlbegründete Wahrheit.

Die erwähnte Frage ist bisher, mehr zur Unterhaltung als zur Belehrung untersucht worden. Eine berühmte Akademie der Wissenschaften in Frankreich setzte einen Preis auf die Beantwortung derselben, und Rousseau, welcher zeigte, daß Cultur der Wissenschaften und zunehmende Immoralität jederzeit mit einander gegangen sey, erhielt den Preis von einer Akademie, deren Zweck es war, die Wissenschaften weiter zu bringen. Natürlich mußte eine Behauptung, wie Rousseaus Behauptung war, ihre Beurtheiler, und Widerleger finden. Doch wäre es besser für die Wahrheit gewesen, wenn sie statt aller Beurtheilung und Widerlegung, nur Prüfung gefunden hätte. Das letztere ist aber weit schwerer, als das erstere, und man kann sich dabei nicht so sehen lassen, als wenn man gleich über die Sache abspricht.

Indem ich in die Nothwendigkeit versetzt bin, Ihnen meine Gedanken über diesen Gegenstand mitzutheilen, ersuche ich Sie zugleich, dieselben nicht als Widerlegung oder als Bestättigung der Meinungen irgend eines Andern anzusehen, sondern sie bloß als meine Gedanken zu beurtheilen. Ich will hier namentlich den unsterblichen Roußeau weder vertheidigen noch widerlegen: ich ignorire, daß er etwas über diesen Gegenstand gesagt hat.

Zuerst bemerke ich, daß die Frage psychologisch und nicht moralisch gestellt werden muß, daß also nicht von der Gesinnung, sondern nur von den Handlungen die Rede seyn kann. Ob ein Mensch wirklich sittlich gut sey, das weiß kein Anderer, das weiß nur Gott. Ob die Handlungen dieses Menschen aber dem Sittengesetze gemäs, vorzüglich ob seine Handlungen äußer-

äußerlich dem Sittengesetze gemäs sind oder nicht, das kann jeder Andere beurtheilen.

Demnach müßte die Frage also heißen: findet sich die größere Anzahl gesetzmäßiger Handlungen unter Völkern (oder einzelnen Menschen), bei welchen Wissenschaften getrieben werden, oder findet sie sich bei rohen Völkern? d. h. bei solchen die nichts von Wissenschaften haben.

Ich beantworte diese Frage ohne alles Bedenken zum anscheinenden Nachtheil der Wissenschaften, denn ich behaupte, daß die proportionirte Anzahl illegaler Handlungen unter den durch Wissenschaften cultivirten Völkern, weit größer sey, als unter denen, die nichts von wissenschaftlicher Cultur besitzen. Ich kann meine Behauptung nicht erweisen; ich will sie auch Ihnen nicht aufdringen. Können Sie aber glauben, daß ich so spreche, wie ich meine, so werden Sie mir auch glauben, daß ich dies in der Geschichte gelesen und in den Begebenheiten, denen ich als Zeitgenosse zusehen kann, gefunden habe. Erläutern und mit Vergleichungen belegen könnte ich allerdings meine Behauptung, das würde mich aber zu weit führen, indem ich die Sache hier nicht aus dem Grund zu verhandeln zur Absicht habe, sondern nur deswegen davon spreche, weil ich nicht eher etwas über die Pflichten des Gelehrten sagen wollte, als die Frage über den Einfluß der Wissenschaften auf die Legalität der Handlungen, wenigstens in das gehörige Licht gestellt worden wäre.

Ich glaube also, daß die proportionirte Anzahl illegaler Handlungen bei Völkern, die keine Wissenschaften

kenn

kennen, in der That geringer sey, als bei denen, welche die Wissenschaften verehren und bearbeiten.

Nun fragt sich ferner, ob die größere Menge illegaler Handlungen von den Pflegern der Wissenschaften, d. h. von den Gelehrten selbst, oder ob sie von denen, die nicht selbst Gelehrte, aber durch Wissenschaften cultivirt worden sind, oder ob sie von denen begangen werden, die zwar Mitglieder eines durch Wissenschaften gebildeten Volkes sind, auf welche aber nicht geradezu durch Wissenschaften gewirkt wird?

Die Antwort muß ohne Widerrede zum Nachtheil der beiden erstgenannten Volksklassen ausfallen. Denn der niedere Theil des Volkes, der weder Wissenschaften besitzt, noch Wissenschaften kennt, ist selten oder nie der handelnde Theil. Was die Nation thut, zu welcher der Pöbel gehört, das thut nicht dieser Pöbel, sondern das geschieht von den oberen Klassen, und wird daher auch diesen zurechnet: es sey nun daß mit dieser Zurechnung Lob oder Tadel verbunden ist. — Unter dem handelnden Theil der Nation ist aber die Klasse der Gelehrten, d. h. diejenigen, welche die Wissenschaften, von denen die Andern Gebrauch machen, bloß bearbeiten, bei weitem der kleinste Theil Das Illegale der Handlungen einer Nation, so wie das Rühmliche, was sie thut, müßte daher schon um deswillen größtentheils nur auf die durch Wissenschaften gebildeten Geschäftsführer kommen, weil diese die größte Anzahl ausmachen Aber auch diese Rücksicht bei Seite gesetzt, so könnnen die Gelehrten um deswillen wenig oder gar nicht verantwortlich seyn für die Handlungen der Nation, weil sie an denselben keinen Antheil haben. Man legt die Entdeckungen Newtons nur uneigentlich der engländischen Nation bei, ob

man

man ihr gleich die Entdeckungen Cooks zum Verdienst anrechnet. Denn der letztere wurde durch die Geschäftsführer des großbritanischen Staats unterstützt, und hätte ohne diese Unterstützung nicht thun können, was er that. Auf ähnliche Art wird Hugo Blair oder ein anderer Professor in Edinburg wegen des gegenwärtigen Krieges der Engländer mit Frankreich, weder Lorbeern noch Vorwürfe erhalten, sondern hierbei ist die Regierung der handelnde Theil, und was die Nation thut, das thut die Regierung, das thun die Geschäftsführer. Diese Geschäftsführer sind aber wissenschaftlich gebildete Männer. Von diesen gilt daher eigentlich, was von den Nationen behauptet wird, denen man wissenschaftliche Cultur beilegt.

Ist nun diese bemerkte größere Illegalität der Handlungen von wissenschaftlich gebildeten Nationen eine Wirkung dieser wissenschaftlichen Bildung, oder ist es nur Zufall, daß man wissenschaftliche Bildung und Illegalität der Handlungen bisher in Vereinigung angetroffen hat? — Auch hierdurch wird die Frage näher bestimmt, und die Beantwortung derselben ausgiebiger.

Diese Frage kann nicht den Sinn haben, ob es Menschen, die durch Wissenschaften gebildet sind, unmöglich sey, tugendhaft zu seyn Das würde so viel heißen, als, die Frage in das Gebiet der Moral bringen, und den Knoten der Untersuchung zerhauen. Denn die Antwort wäre gleich bei der Hand. Sie wäre verneinend, weil keine Lage existiren kann, welche die transcendentale Freiheit des Menschen aufhebt, und der Mensch also in jeder Verfassung gut seyn kann, so bald er nur will. — Es es wird daher nur gefragt, ob in

dem

dem Zustande der wissenschaftliche Cultur veranlassende Ursachen zur Illegalität der Handlungen vorhanden sind, die sich in dem Zustande der Roheit und Entfernung von der Wissenschaft nicht finden? Diese Frage muß, meines Erachtens, bejahet werden, und alsdann kömmt die proportionirte Menge der illegalen Handlungen wissenschaftlich gebildeter Völker mit dieser wissenschaftlichen Bildung selbst, in Causalverhältniß. Beides ist also nicht nur coexistent, und durch Zufall vereiniget worden, sondern die Illegalität der Handlungen ist Wirkung der wissenschaftlichen Cultur.

Fürchten Sie keine Wahrheit, mein Freund, und lesen Sie weiter. Ich habe einen guten Gewährsmann*) vor

*) Kant, in der Crit. der prak. Vern. S, 190. „Die auf keinerley Weise gesuchte, sondern sich von selbst findende, genaue Eintreffung der wichtigsten Sätze der practischen Vernunft, mit denen oft zu subtil und unnöthig scheinenden Bemerkungen der Critik der speculativen, überrascht und setzt in Verwunderung, und bestärkt die schon von andern erkannte und gepriesene Maxime, in jeder wissenschaftlichen Untersuchung mit aller möglichen Genauigkeit und Offenheit seinen Gang ungestöhrt fortzusetzen, ohne sich an das zu kehren, wowider sie außer ihrem Felde etwa verstoßen möchte, sondern sie für sich allein, so viel man kann, wahr und vollständig zu führen. Oefters Beobachtung hat mich überzeugt daß, wenn man dieses Geschäfte zu Ende gebracht hat, das, was in der Hälfte desselben, in Betracht anderer Lehren außerhalb, mir bisweilen sehr bedenklich schien, wenn ich diese Bedenklichkeit nur so lange aus den Augen ließ, und bloß auf mein Geschäft Acht hatte, bis es vollendet sey, endlich auf unerwartete Weise mit demjenigen vollkommen zusammenstimmte, was sich ohne die mindeste Rücksicht auf

jene

vor mir, welcher versichert, daß die Wahrheit auch dann, und dann am meisten, dahin führt, wohin man kommen möchte, wenn man sich ihrer Leitung mit Zuversicht anvertraut; da man in Befolgung des Gegentheils dem Schicksal ausgesetzt ist, das, in dem alten Testament, einem Weibe begegnete, welches den Gegenstand seiner Wünsche nie aus den Augen lassen wollte.

Um meinen Satz wahr zu finden, ist es nöthig, die Handlungsart dessen, der keine wissenschaftliche Erkenntniß hat, mit der Handlungsart dessen zu vergleichen, der nach wissenschaftlich bearbeiteten Begriffen handelt. Es fällt nicht schwer, beides neben einander zu stellen, wenn man nur einige psychologische Kenntniß besitzt, oder auch Kinder, gemeine Leute und besonders dumme Leute aus den untersten Volksklassen beobachten will. Der Mensch, dessen Begriffe nicht wissenschaftlich bearbeitet sind, unternimmt sehr wenig. Dies ist ein Hauptgrund, warum er wenig böses und wenig schädliches thut. Er geht nicht oft, darum kann er auch nicht oft fallen. Und geht er, so geht er bedächtig, und mit kleinem Schritte. Auch dabei ist er der Gefahr des Fallens nur wenig ausgesetzt. Die konkretesten, handgreiflichen Begriffe sind der Leitstern, dem er folgt. Er richtet sich bloß nach dem, was er wahrgenommen, was er wohl funfzig- oder hundertmal wahrgenommen hat. Dabei kömmt er nun selten, oder nie in Verlegenheit, und eben so selten in den Fall, sich aus Verlegenheiten auf Unkosten des

jene Lehren, ohne Parteilichkeit und Vorliebe für dieselbe, von selbst gefunden hatte. Schriftsteller würden sich manche Irrthümer, manche verlohrne Mühe (weil sie auf Blendwerk gestellt war) ersparen, wenn sie sich nur entschließen könnten, mit etwas mehr Offenheit zu Werke zu gehn."

des Vortheils oder des Rechtes seiner Nebenmenschen zu helfen. Er ist ein friedlicher und unschädlicher Nachbar, weil er schläft. Da er nicht denkt, so lernt er nichts verstehen, nichts anticipiren. Tausend Wahrnehmungen gehen durch seine Seele, ohne daß von einer einzigen eine Spur bliebe, die, mit den andern verglichen, ein Resultat möglich machte. Nur was bleibt und unaufhörlich wieder kömmt, macht endlich Eindruck auf ihn, und die Erinnerung ersetzt in diesen wenigen Fällen den Mangel der Denkkraft.

Nicht so der denkende Mensch, d. h. derjenige, der mit seinem Nachdenken zwar noch nicht sofort Wissenschaften errichtet, aber diese doch vorbereitet, seine Begriffe doch immer mit schwachen und willkührlichen Folgerungen aneinander hängt, und daher sehr bald doch Etwas wissenschaftliche Cultur empfängt. Er gleicht anfangs einem Kinde, das nicht mehr liegen will, und doch noch nicht gehen kann. Jeder Schritt ist ein neuer ein gefahrvoller Versuch. Er wird fallen, und den Gegenstand mit sich herunter reißen, an welchem er sich anhalten wollte. Confrete Begriffe, wie sie die bloße Wahrnehmung giebt, genügen dem Menschen, welcher denkt, und also nach Wissenschaft trachtet, nicht mehr. Diese führen ihn nur immer dahin, wo er schon gewesen ist: er will aber weiter. Ein dunkler Begriff scheint ihm ein heller, ein undeutlicher ein deutlicher zu seyn. Er weiß Etwas, und glaubt Alles zu wissen. Nun wird er überdrüßig, der Erfahrung zu folgen, wie ein Kind dem leitenden Finger seiner Mutter, er hat die Erfahrung überhohlt; er handelt nach selbst gemachten Begriffen. Nun handelt er; der Erfolg entspricht aber leider! der Erwartung nicht. Es war ein Fehlschluß vorgegangen. Er hatte irgend etwas für eine noth-

wen

wendige und allgemeine Bedingung einer beobachteten Begebenheit genommen, was nur zufällig, nur gerade damals vorhanden war. Das Unternehmen ist mißlungen; er ist verdrießlich, er hat sich Schaden zugefügt. Vielleicht ist dieser vermeintlich Sehende der Führer eines noch Blödsichtigern gewesen. Auch dieser ist in Schaden gekommen, er ist aufgebracht; er hält sich vor betrogen; er sucht Rache; es kömmt zu Feindschaft, zu Unterdrückung. Die Leidenschaft erwacht; der Sieg berauscht. Vermeintliches Wissen hatte Thorheit, Thorheit hatte Leidenschaft, und Leidenschaft hatte das Laster zur Folge.

Dies ist gleichsam der erste Akt der ihre Wirkungsart beginnenden Vernunft. Es ist das Vorspiel der wissenschaftlichen Cultur. Der Mensch verläßt die Wahrnehmung (die unmittelbare Erkenntniß) mit eben dem wirklichen Nachtheil für seine Glückseligkeit, als ein unerfahrener und unwissender Knabe sich von der Führung seines Lehrers losreißt. Er dürfte nur folgen, er dürfte sich nur führen lassen, so würde sein Fuß gewiß an keinen Stein stoßen.

Das Ungemach des Lebens ist daher so nothwendig die Folge des Selbstdenkens, daß ich gar nicht begreife, wie so mancher das nicht einsehen kann. Er fürchtet sich doch wohl nicht vor einer von ihm selbst herbeigezogenen Warnung? Er glaubt doch nicht, der Menschenbeobachter, der seine Bemerkungen mittheilt, werde nun mit gefalteter Stirne hinzusetzen: „darum, meine geliebten Mitbürger, kehrt wieder in den Stand der Unwissenheit zurück. Setzt euch nieder, und geht nicht, so werdet ihr auch nicht anstoßen. Oder wollt ihr doch ja eure Füße brauchen, so geht nur fein langsam und

Schritt vor Schritt: das Laufen, das Springen, das ist der wahre Tod für euch. Denkt und raisonniret doch nicht, sondern haltet euch an die Wahrnehmung. Folgert nicht, sondern laßt es bei dem bewenden, was vorhanden ist. Was kümmert ihr euch darum, ob dieser Baum, der hier steht, auch an einer andern Stelle stehen könnte? Genug er steht hier. Setzt euch in seinen Schatten, und greifet nach den Eicheln, die von ihm herabfallen. Nur streckt eure Arme nicht zu weit aus, ihr könntet euch den Nabel verrenken.“ Denkt man vielleicht, daß diese Klugheitslehre daraus folgen soll? Allerdings meint man, das folge daraus, und das habe der paradoxe Rousseau auch wirklich daraus gefolgert. Das ist aber nicht geschehen, mein Freund. Das konnte dem Verfasser des Emils und des Buchs über den Gesellschaftsvertrag nicht in den Sinn kommen. Mit dieser Folgerung haben ihn nur einige Leser seiner Schriften belehnt. — Doch! ich wollte ja nichts über Rousseau sagen.

Nein, mein Lieber. Diese Ruhe, und dieses Glück, ist nicht das Glück, das der Mensch will. Es ist die Wiege, in welcher er gerne lag, da er ein Kind war, aus welcher er sich aber heraus sehnte, da er größer wurde, in die er als Mann so wenig zurückkehren will, als er in dieselbe zurückkehren kann. Die Vernunft ist ein Vermögen des Menschen, so wie es der Verstand ist. Man soll sich der unmittelbaren Erkenntniß eben so wenig auf immer überlassen, als man ihr irgend einmal ganz entsagen soll. Zu gehen, aber sicher zu gehen ist der Beruf des Menschen. Er soll die Vernunft brauchen, aber richtig gebrauchen; er soll die Wahrnehmung beleuchten, ehe er sich nach derselben im Handeln richtet.

Es kömmt also, vermöge eines Gesetzes der menschlichen Natur, nothwendig einmal zur Wissenschaft, und zur Cultur der Wissenschaft, und der Mensch erhebt sich, eben so nothgedrungen aus dem Zustande bloß unmittelbarer Erkenntniß empor, als er es bei den ersten Versuchen, seiner unsichern Einsicht lieber zu folgen als der zuverläßigern Wahrnehmung, nicht bewenden läßt, sondern dem Zustande wissenschaftlicher Aufklärung entgegen eilt.

Nun beginnt die zweite Periode in der Geschichte des Menschen. Der Mensch ist so weit gekommen, daß es ihm unmöglich fällt, bloß bei dem stehen zu bleiben, was sich seinen Sinnwerkzeugen unmittelbar darbietet, und nur das zur Richtschnur seiner Handlungen zu machen, was er unmittelbar erkennt. Diese Abneigung gegen den verlassenen Stand der Unwissenheit wird überdies durch manchen gelungenen Versuch unterhalten. Es ist endlich ein Begriff bestimmt und deutlich genug worden. Eine Reihe von wiederhohlten Proben hat augenscheinlich bewiesen, daß man in Diesem und Jenem der Natur ihr Geheimniß abgelernt hat. Warum sollte dies nicht auch fernerhin gelingen?

Hiermit arbeitet man dann auf das entgegengesetzte Extrem los. Vorher wußte man gar nichts weiter, als was die Sinne bemerken konnten, jetzt setzt man Mißtrauen in das Zeugniß der Sinne, oder man nimmt doch ihre Dienste so wenig an, als man ihren Richterstuhl anerkennt.

Dies ist die Periode der Wissenschaft. Jetzt werden Begriffe an Begriffe gereihet, jetzt werden Schlüsse mit Schlüssen verbunden, und Systeme auf Systeme ge-

gründet. In dieser Periode erduldet nun die Menschheit die härtesten Uebel von den Wissenschaften, die nur immer möglich sind. Denkart und Charakter werden mit einander verderbt. Statt Vernunft zu brauchen, vernünftelt man; anstatt von der Natur zu lernen, will man die Natur meistern, und es dauert viele Jahrhunderte ehe ein Weiser seinen thörichten Zeitgenossen zuruft: natura parendo vincitur. *)

Um den Schaden zu begreifen, den das Forschen nach wissenschaftlicher Erkenntniß anrichten muß, ehe man weit genug in demselben gekommen ist, muß man die Maxime in Erwägung ziehen, die bei dem Denken befolgt wird. Diese Maxime heißt: alles Vorhandene ist erklärbar; von allem kann man den Grund angeben. Es ist nun ganz unmöglich, dieser Maxime nachzuhängen, ohne zuweilen anzunehmen, die Foderung sey erfüllt, das Erklärbare sey erklärt, man wisse den Grund, welchen man suchte. Diese Voraussetzung, diese Einbildung, daß man am Ziele sey, daß man von jetzt an nur handeln dürfe, und weiter nicht zu untersuchen brauche, kömmt aber meistentheils zu frühe. Es ist Tausend gegen Eines zu wetten, daß eine vorgebliche Einsicht der vollständigen Gründe des Vorhandenen und unmittelbar Erkannten unvollständig sey, und deswegen täusche, weil sie für vollständig und vollendet gehalten wird. Man weiß vielleicht die Bedingung des Daseyns eines Dinges zur Hälfte, man weiß vielleicht noch weniger davon, und glaubt in dem Besitz der vollendeten Erkenntniß dieser Bedingung zu seyn.

Dieser Wahn aber, oder wenn Sie wollen, diese Unvorsichtigkeit führt irre. Man handelt, man traut sei-

*) Baco von Verulam.

seiner Einsicht, man wendet sie an; und das Unternehmen mißlingt. Es kommen Fälle vor, für welche man eben deswegen keine Regel hat, weil die Kenntniß, die man für vollständig hielt, nicht vollständig ist. Der Bau des Thurmes geräth ins Stecken.

Es ist nicht zu leugnen, daß dergleichen mißlingende Versuche schon in der ersten Periode der sich übenden Vernunft vorkommen, ja daß sie in dieser noch häufiger sind, als in der zweiten, in welcher die Vernunft mit einigen Erkenntnissen schon, so zu sagen, fertig geworden ist; allein der Schade, der aus einer unvollendeten, doch aber für vollendet gehaltenen Einsicht entspringt, ist in der ersten Periode darum nicht so groß, nicht so empfindlich, und erstreckt seine Folgen nicht so weit, weil man sich noch nicht an größere Unternehmen wagt. Dies geschieht aber in der zweiten. Man unternimmt, im Vertrauen auf seine erworbene Erkenntniß, viel, und dieses starke Unternehmen scheitert. Dies wirkt nun auf die Gesellschaft weit nachtheiliger, als der unerwünschte Ausgang eines kleinen Unternehmens.

Wir sehen dergleichen Auftritte selbst noch in unsern Tagen, und auch die Folgen derselben bleiben nicht aus. Ein Künstler, dem es bisher gelungen ist, Maschinen, z. B. Mühlen zu bauen, wagt sich, im Vertrauen auf seine ausreichenden Erkenntnisse, an ein Werk, wie er noch keines zusammengesetzt hat, und welches er vielleicht nur aus Beschreibungen kennt. Vielleicht hat er Kenntnisse genug, um sich mit gutem Gewissen an ein solches Unternehmen wagen zu dürfen, er hat gedacht, geforscht, im Kleinen Versuche gemacht, u. d. gl. Ein einziger Umstand blieb ihm indessen verborgen. Dieser Umstand kann in Localverhältnissen lie-

gen, und also sehr zufällig seyn. Allein, er darf diesmal nicht fehlen, und weil er fehlt, so mißlingt das ganze Unternehmen. So geht es noch heut zu Tag im Maschinenbau, in der Feldwirthschaft u. d. gl. Man traut seiner, durch Nachdenken erhaltenen Kenntniß, man glaubt alles in Anschlag gebracht zu haben. Jetzt kömmt es zur Ausführung, und es geht anders als man dachte.

Jederzeit erfolgt nun aus mißlungenen Unternehmungen Schaden; und dieser ist mehr oder weniger empfindlich, ist mehr oder weniger mit nachtheiligen Folgen für die Rechte der Menschen verbunden. Hierdurch entsteht nun Verdruß, Haß, Verfolgung und Verachtung des Künstlers sowohl als der Kunst. Und hiermit öffnet sich eine neue Quelle des Unmuthes für die Menschen. Sie verachten nun die Wissenschaft. Anstatt, sie mit Vorsicht zu gebrauchen, glauben sie, ihr nie folgen zu dürfen. Man behauptet, und sucht sich davon zu überzeugen, daß die Vernunft irre führe, daß man den wissenschaftlichen Erkenntnissen in keinem Falle trauen dürfe, sondern sich lediglich an das Unmittelbare halten müsse, daß das Raisonniren nichts weiter als Zeitverderb sey, und daß man am besten thue, wenn man sich damit gar nicht befasse. Man läßt es bei dieser Ueberzeugung allein nicht bewenden, man bringt sie in Ausübung. Die Pfleger der Wissenschaften werden als Thoren belacht, vielleicht auch behandelt. Und dies schadet diesen. Die Verächter der Wissenschaften sind ihrer Seits aber ebenfalls dem Nachtheile ausgesetzt; denn sie entbehren des Vortheils, der ihnen aus wissenschaftlicher Erkenntniß kommen könnte, und fühlen noch überdies den ihnen unwillkommenen Trieb nach Wissen-

schaft,

schaft, den sie nie unterdrücken können, aber auch nie befriedigen wollen.

Dieses Mißtrauen gegen die Wissenschaften, und gegen die Vernunft als Quelle der Wissenschaft wird vielleicht nie aufhören, es kömmt aber zu verschiedenen Zeiten unter verschiedenen Gestalten vor. Im Anfange des Denkens und bei den ersten Versuchen von Zusammenreihung des Gedachten wird von den Verächtern der Wissenschaft die Wissenschaft überhaupt verworfen. „Man weiß gar nichts wissenschaftlich" ist ihr Ausspruch, und diesen Ausspruch beweisen sie nicht einmal, weil es für sie überhaupt kein: denn und kein weil giebt. „Was ist, das ist, und das ist, weil es ist" dies ist die Sphäre ihres Wissens. Indessen bringt die Natur Köpfe hervor, die anders gestimt sind, und auf gut Glück hin speculiren nnd zusammenreihen. Das wird so lange fortgesetzt, bis endlich doch ein wissenschaftliches Gebäude dasteht, dem kein Verächter der Wissenschaften etwas anhaben kann. Jetzt wird der Ton von diesen herabgestimmt, und man zweifelt nur, ob auch eine andere Probe gelingen werde. Doch auch diese gelingt; und die Wissenschaften finden mit ihrem neuen Zuwachs auch neue Verehrer. So dauert der Kampf um das Daseyn, die Möglichkeit, die Nützlichkeit und Nothwendigkeit der Wissenschaften fort; sie werden bestritten, und vertheidigt, gebauet und eingerissen, reparirt und neu erbaut. Natürlich aber müssen der Gegner der Wissenschaft immer weniger werden, denn die meisten folgen dem Triebe ihrer Vernunft, und werden Pfleger der Wissenschaften. Den letzten Kampf haben diese mit den Skeptikern zu kämpfen, mit Leuten, welche aus Principien beweisen wollen, daß es nichts Nothwendiges und also nichts schlechterdings zuverläßig

giebt. Hier streitet man aus der Wissenschaft gegen die Wissenschaften. Die Skepsis kann in allgemeine und besondere abgetheilt werden. Die erstere leugnet und widerlegt aus Principien, daß es überhaupt zulässige wissenschaftliche Erkenntniß giebt, die zweite versucht aus Gründen zu beweisen, daß nur über gewisse Angelegenheiten und Gegenstände entweder überhaupt nichts aus Gründen zu bestimmen sey, oder daß die vorhandenen Gründe wenigstens von der Art sind, daß es der Mühe nicht lohnt, auf ihnen ein Gebäude zu errichten. So giebt es noch gegenwärtig in Deutschland Schriftsteller, welche leugnen, und ihre Behauptung mit Gründen versehen, daß sich über das rechtliche Verhältniß zwischen Oberhaupt und Unterthan nichts nothwendig geltendes ausmachen, daß diese Lehre sich mithin nicht wissenschaftlich bearbeiten lasse.

Bliebe nun der Streit für und gegen die Wissenschaft bloß in Büchern und in der Schule, so würde wenig Schade aus demselben entstehen. Allein auf mehr als eine Art werden durch entgegengesetzte Meinungen Grundsätze erzeugt, deren Befolgung den Frieden der Gesellschaft untergräbt. So ist es Schaden für die Gesellschaft, und zwar ein Schaden, zu welchem die Wissenschaft doch wenigstens Veranlassung giebt, wenn irgend eine Vorstellungsart, irgend ein System oder Behauptung von dem bürgerlichen Gesetzgeber begünstiget wird. Der Gegner dieser Behauptung wird dadurch zum Feind der Gesellschaft erklärt, und nicht selten als ein solcher behandelt.

Oder man ist nicht Meister in der Moral, nach Hrn. Garve's Schätzung dieser Wissenschaft. „Widerstand ohne Haß, sagt dieser vortrefliche Weltweise, dies ist

das

das Meisterstück der Moral. „ Man versteht die Kunst nicht denjenigen noch zu lieben, der über manche Gegenstände anders denkt, als wir darüber denken. Der Gegner des Systems wird als Feind unsrer Person angesehen, und man haßt, man verunglimpft und verfolgt denjenigen, dessen Schlüsse doch nur andere Vordersätze haben, als die unsrigen.

Diese Feindschaft gegen anders Gesinnte hat aber noch mehrere Gründe, und leider! einen sehr allgemeinen und leicht erklärbaren, nämlich den Stolz. Nichts ist einander so nahe, als ein Kopf voll Gelehrsamkeit und ein Herz voll Stolz. Und zwar ein empörender, verfolgter Stolz. Der „Gelehrtenstolz„ macht eine eigene Rubrik in dem Systeme der menschlichen Thorheiten aus, und der Egoism, der bis zum Laster ausartet, wird von den Satirenschreibern in den Studirstuben der Gelehrten aufgesucht. Dieser Stolz erzeugt Verachtung und Unterdrückung Anderer, Lieblosigkeit, Undienstfertigkeit und Härte in Ausübung des Rechts.

Eine andere schädliche Wirkung haben die Wissenschaften dadurch, daß sie die natürlichen und sehr eingeschränkten Kräfte des Menschen vergrößern, und dadurch den Wirkungskreis des Lasterhaften erweitern. Der Mensch, der keine Wissenschaft kennt, kann seinem Feinde nur mit seinen Armen schaden, und kaum kann er ihm etwas thun, wogegen jener nicht gleichstarke Waffen anzuwenden hätte. Die Wissenschaften aber erweitern die Kenntnisse, schärfen die Erfindungskraft, führen die größtmögliche Ungleichheit unter den Menschen ein, und geben ihm Schießpulver und Aqua tofana, seinen Feind in großer Entfernung des Orts und der Zeit zu Grunde zu richten.

Erinnern Sie mich nicht daran, mein Freund, daß eben die Wissenschaften, die das Vermögen zu schaden erweitern, auch die Vortheile der menschlichen Gesellschaft vergrößern. — Eben die Kanone, die von einem Eroberungssüchtigen gegen den schuldlosen Nachbar abgebrannt wird, beschützet die Unschuld vor hundert Anariffen, und die Kunst, die das Aqua tofana erfand wird einst die Principien zur Diätetik liefern. Ich leugne das nicht und es ist mir sehr lieb, daß dies so ist. Um deswillen aber ist es nicht weniger wahr, daß die größten und schreiendsten Verletzungen des Rechts, deren die Geschichte erwähnt, hätten unterbleiben müssen, wenn die Wissenschaften nicht die Macht der Feinde der menschlichen Ruhe vergrößert hätten.

Es ist kein schiefer Vergleich, wenn man sagt, die Wissenschaften wären wie Scheermesser, die in der Hand eines geschickten Chirurgen so wohlthätig sind, und, in der Hand des Kindes und des Bösewichtes, in Schrecken und Zittern versetzen. Es ist viel Gutes durch die Wissenschaften möglich, es ist aber auch viel Böses durch dieselben möglich, und man hat nicht geradezu Unrecht, wenn man nur das Böse, zu welchem die Wissenschaften wirklich schon Veranlassung und Vorschub gethan haben, besonders bemerkt.

Ich bin hiermit schon zur Beantwortung der letztern Frage gekommen, die man über diesen Gegenstand aufwerfen kann. Ob nämlich dieses Causalverhältniß, in welchem, wie die Geschichte bezeugt, und die Psychologie erklären kann, die Cultur der Wissenschaften mit dem Uebel in der menschlichen Gesellschaft gestanden hat, nothwendig sey? d. h. ob sich die schlimmen Wirkungen, welche die Wissenschaften auf das menschliche Leben gehabt

habt haben und haben können, nicht durch Gegenmittel aufhalten und zurücktreiben lassen?

Allerdings giebt es ein psychologisch und historisch erweisliches Gegenmittel, zu Verhütung der schädlichen Wirkungen der Wissenschaften, und dieses Mittel liegt in den Wissenschaften selbst, es ist nämlich die größtmögliche Vollkommenheit derselben. Was Leibnitz von der Philosophie sagt, daß sie, zur Hälfte verstanden, auf Atheismus, aber, gründlich erlernt, zur Religion führe, das gilt in Bezug auf die Glückseligkeit des Lebens von jeder Wissenschaft. Das halbe Wissen macht stolz, eitel, und stürzt in Fehler des Kopfs und des Herzens. Man schöpfe tief, und lerne gründlich, so wird der Charakter in Sicherheit und die Gränze unsers Wissens zum Vorschein kommen. Erkennt man diese, so führt die Wissenschaft nicht mehr zum Irrthum, und zu dem Schmerze getäuschter Erwartung, sondern man weiß, was man sich zutrauen kann, oder nicht. Man unternimmt wenig, führt aber aus, was man unternimmt.

Auch von Eitelkeit und Stolz bleibt derjenige frei, der bis zu den verborgensten Gründen seines Wissens vorgedrungen ist. Er weiß, welche Mühe das kostete, und wird Andere, die ebenfalls ihre Sache verstehen um desto höher achten, da er annehmen muß, es habe auch ihnen viel Anstrengung, und manches Opfer gekostet, ehe sie dahin kamen, wo sie jetzt stehen.

Ferner zeigt sich bei fortgesetztem Studiren, daß das Feld des menschlichen Wissens sehr beschränkt, daß die Bahn, die zu demselben führt, zuweilen schlüpfrig sey. Die erste Bemerkung kann den Gelehrten

ten nicht stolz machen, sondern muß ihn vielmehr niederschlagen. Die zweite muß ihm Toleranz und Verträglichkeit eingeben, mit den von der seinigen abweichenden Meinungen Anderer, selbst mit den Irrthümern seiner Nebenmenschen, indem die Quelle des Irrthums nicht immer so verachtungswerth ist, als der Irrthum selbst, und eigentlich nur Streben nach Wahrheit, nicht der Besitz der Wahrheit dem Menschen zur Pflicht gemacht ist.

* * *

Es bleibt also dabei, die Pflege der Wissenschaft ist dem menschlichen Geschlecht nicht nothwendiger Weise nachtheilig, sondern vielmehr sehr vortheilhaft, wenn sie nur ernstlich betrieben wird, und es ist Pflicht desjenigen, dem die Natur das Talent gegeben hat, die Wissenschaften zu der Vollkommenheit zu bringen, daß sie der Gesellschaft die erwarteten Vortheile geben können.

Die erste Pflicht des Gelehrten besteht nun darinn, daß er die Wissenschaft, die er bearbeitet, als Wissenschaft vervollkommne.

Vor allem wähle der künftige Gelehrte eine Wissenschaft, zu welcher er Anlage, Neigung und äußere Hülfsmittel hat. Es ist nicht leicht, etwas zu wählen, was man erst dann ganz kennen kann, wenn man sich ihm schon ganz ergeben hat. Allein diese vollständige Kenntniß einer Wissenschaft ist auch zur Wahl nicht schlechterdings nothwendig. Es ist hierzu genug, daß man den Inhalt jeder Wissenschaft kenne, daß man nur im allgemeinen wisse, welche Anlagen zu derselben erfor-

dert

dert werden, was sie für äußere Bedingungen erfodre, und auf welchem Punkte von Vollkommenheit oder Unvollkommenheit sie sich gegenwärtig befinde.

Es haben einige Wissenschaften den Nahmen: Brodwissenschaften erhalten, weil sie vor andern, am geschwindesten zu Besoldungen verhelfen, indem die Gesellschaft für diese Wissenschaften die meisten Stellen angewiesen hat. Ich bin sehr dafür, daß jeder Studirende eine von diesen Brodwissenschaften wähle. Theils, weil sie wirklich am sichersten Brod geben, theils, weil die Stellen, die mit Juristen, Aerzten und Theologen besetzt werden, gleichsam die Ableiter sind, die das Gute, was die Wissenschaften der menschlichen Gesellschaft geben, auf diese übertragen. Da ich aber über die Klippen, die bei diesen Wissenschaften zu vermeiden sind, um einige Seiten später sprechen werde, so schneide ich hier diese Materie ab.

Der Gelehrte soll seine Wissenschaft, als Wissenschaft vervollkommnen. Dies ist darum die erste Pflicht des Gelehrten, weil dirs die Bedingung ist, unter welcher die Wissenschaften überhaupt nützen können. Wissenschaft, die noch nicht begründet genug ist, und deren Sätze noch nicht anwendbar sind, vermöge eines Hindernisses, das in diesen Sätzen selbst liegt, ist für das Leben so gut, als nicht vorhanden. Das erste also, was geschehen muß, besteht darinn, daß man die Wissenschaft aus diesem Zustande der Unvollkommenheit heraus bringe.

Diese Unvollkommenheit kann nun entweder darinne bestehen, daß die Sätze nicht erwiesen und richtig genug sind, oder daß sie noch nicht durch die gehörigen Zwi-

schen

schensätze an die Vorstellungsart und an das Bedürfniß des Zeitalters angereihet sind, oder in beidem. In dem ersten Falle müssen die Principien der Wissenschaft gesucht, in dem zweiten müssen die Folgesätze derselben vermehrt werden, in dem dritten Falle muß beides geschehen. Das erste begründet die Wissenschaft, das zweite erweitert sie. Beides ist verdienstlich, beides erfodert aber gewöhnlich, jedoch nicht eben schlechterdings, Leute von verschiedenen Talenten. Ein Gelehrter mag aber nun dieses oder jenes Verdienst um die Wissenschaft zu erwerben streben, so muß er vorher in derselben so weit kommen, als man bis jetzt gekommen ist, d. h. er muß mit aller Aufmerksamkeit das bloß zu lernen suchen, was man bis jetzt weiß. Denn um einen Gegenstand zu bearbeiten, und ihn zu vervollkommnen, muß man denselben vor allen Dingen kennen.

Hierzu ist aber anhaltendes und unpartheiisches, wiewohl mit Aufmerksamkeit verbundenes und prüfendes Studium der Wissenschaften, so wie sie bis jetzt vorhanden sind, nothwendig. Es ist dabei nichts so zweckwidrig als die voreiligen Urtheile, die sich manche junge Leute über eine Sache, von der sie kaum einen Begriff haben, zu Schulden kommen lassen. Insbesondere glauben die jungen vermeintlichen Philosophen, daß sie, die vorgeblich aus der Quelle der Wissenschaft selbst geschöpft haben, nun ohne weiteres im Stand wären, andere Wissenschaften zu reformiren. Das wäre nun freilich möglich, und wenn es nothwendig wäre, auch gut, nur muß man das, was man reformiren will, vorher kennen lernen. Und hierinn versieht man es gemeiniglich. In der Voraussetzung, eine gewisse Wissenschaft befinde sich im Zustande der Unvollkommenheit, achtet man es der Mühe gar nicht werth, sie in diesem

Zustan-

Zustande kennen zu lernen, und betreibt das Studium derselben mit einem so lauen Eifer, daß es besser wäre, man gäbe sich damit gar nicht ab. Indessen wird dieser Fehler gemeiniglich von denen begangen, die ein, vielleicht gegründetes Mißtrauen, gegen eine Wissenschaft zu dem Studium derselben mitbringen. Nur sollte dies Mißtrauen nicht so weit gehen, daß sie von demselben abgehalten werden, die Wissenschaft, und deren jetzigen Zustand kennen zu lernen.

Vor allem also muß man mit möglichster Anstrengung und Unpartheiligkeit das bisher Vorhandene einsammeln; denn dies ist eine Bedingung zu Vervollkommnung desselben.

Fehlt es der Wissenschaft entweder an Begründung oder an Ausbreitung ihrer Sätze, so muß diesem Mangel durch die Gelehrten abgeholfen werden. Das ist so nothwendig, daß man gewissenlos handeln würde, wenn man eine Wissenschaft anwendete, die nicht gehörig begründet ist, und thöricht, nicht selten auch ungerecht, wenn man die Wahrheiten der Wissenschaft an die gangbare Ueberzeugung und an die gegenwärtigen Bedürfnisse nicht anzuknüpfen versteht.

Verdienste von beiden Arten haben sich gegenwärtig besonders Theologen und Juristen zu erwerben. Denn ob gleich, was die Begründung betrift, Theologie und Jurisprudenz keiner tieferen Begründung fähig sind, indem sie auf empirisch gegebenen unabänderlichen Voraussetzungen beruhen, so giebt es doch Lehren, welche die Rechtfertigung der genannten Wissenschaften selbst betreffen. Diese Lehren sind noch gar nicht zur Vollkommenheit gediehen. Ueber den Grund der Rechte,

te, über die Rechtmäßigkeit des bürgerlichen Zwanges, so wie über die Nothwendigkeit und Zuläßigkeit einer Offenbarung ist die Untersuchung bei weitem noch nicht geendiget. Diese Untersuchung betrifft aber den Grund der Zuläßigkeit einer positiven Jurisprudenz und Theologie überhaupt. Hier lassen sich noch unvergängliche Lorbeern sammlen.

Was die Zwischensätze betrifft, welche den Uebergang ausmachen, auf welchem die wissenschaftliche Erkenntniß in das wirkliche Leben eingeführt wird, so steht es hiermit noch schlechter.

Man hat noch gar zu wenig versucht, die gebildeten so wohl, als die niederen Volksklassen in ihren bürgerlichen Rechten und Verbindlichkeiten zu unterweisen, d. h. man hat die Zwischensätze noch nicht entdeckt, durch welche die Wahrheiten der Jurisprudenz in das wirkliche Leben eingeführt werden müssen. — Unsre Geistlichen unterlassen zwar nicht, ihren Zuhörern die Wahrheiten der Moral und Religion, als Gebote und Pflichten einzuschärfen, allein die Unsittlichkeit wird durch die Religionsvorträge nicht aufgehalten, und nimmt vielmehr zu. Ein sicherer Beweis, daß man die Zwischensätze noch nicht entdeckt hat, die den genannten Wissenschaften Eingang in die Ueberzeugung und Gesinnung des Volks verschaffen. Weder Jurisprudenz noch Theologie sind also bis jetzt ausgebreitet und begründet genug.

Was die Heilkunde betrifft, so gestehen selbst die verdientesten Aerzte, daß es ihr noch an Principien fehle; daß also auch diese Wissenschaft noch tieferer Begründung bedürfe. Erweiterung braucht sie eben so noth-

nothwendig. Denn bis jetzt sieht man in höheren und niederen Ständen die häßlichsten Verstoße gegen die Regeln der Diätetik, ein deutliches Kennzeichen, daß auch diese Lehre, welche die Arzneikunde in das wirkliche Leben einführt, noch nicht zur Vollkommenheit gediehen ist. Denn wüßte man nur erst im größeren Publikum, was denn eigentlich Diät und Diätfehler wäre, so würde man das erstere gewiß allgemeiner befolgen, das letztere gewiß allgemeiner fliehen, als es wirklich geschieht. Obgleich freilich nicht zu leugnen ist, daß es auch vorsätzliche Versündigungen an der Diät giebt, welche aus andern Quellen entspringen, als aus Unwissenheit.

Was der bisher erörterten Pflicht des Gelehrten entgegen sey, ist nicht schwer einzusehen. Die Wissenschaft die man erlernt hat, nicht zu prüfen, sie nicht zu vervollkommnen, ob sie gleich der Vervollkommnung bedürftig ist, vielleicht denen sogar entgegen zu arbeiten, welche sich durch tiefere Begründung oder durch Ausbreitung um die Wissenschaft verdient machen wollen, dies sind Verletzungen der Pflicht, vor denen sich der Gelehrte sehr sorgfältig in Acht zu nehmen hat. Aber leider! gerathen die Gelehrten nur gar zu allgemein in diesen Fehler. Ihre Prüfung der Wissenschaften wird viel zu bald geschlossen, oder, und dies ist noch ärger, sie fangen gemeiniglich gar nicht an zu prüfen. Sie gehen nicht weiter als sie von ihren Lehrern geführt wurden, und hierdurch entsteht das große, das ungeheure Mißverhältniß der Wissenschaften zu den Bedürfnissen des Lebens. Zu den physischen Bedürfnissen nicht weniger, als zu den geistigen. Sehr viele Gelehrte erwerben sich um die Wissenschaften kein anderes Verdienst, als was sich die Fuhrleute und Schiffer um Handlung und Kaufmannsgüter erwerben. Sie laden auf und laden

laden ab, wie die Packknechte. Von Gelehrten dieser Art hat aber die Gesellschaft doppelten Nachtheil. Die Stellen, die mit ihnen besetzt sind, werden den würdigern Männern, den bessern Köpfen entzogen, und dann, so sind auch jene nicht immer die besten Ueberlieferer. Denn selbst das Talent, das Gegebene rein aufzufassen und wiederzugeben, erfodert eine Gewandtheit des Geistes, die kein Eigenthum derer ist, die ihren Geist zur Prüfung nicht brauchen. Diese Gelehrten sind also nicht einmal gute Lehrer.

Gelehrte dieser Art sind nun gemeint, wenn man von Brodgelehrten spricht, und einen verächtlichen Begriff mit diesem Worte verbindet. Man will dann jederzeit zu erkennen geben, daß der Gelehrte die Bezahlung seiner ersten, ihm eigenthümlichen, Pflicht der menschlichen Gesellschaft schuldig bleibe, und, wenn er dies thut, so ist es nicht unbillig, ihn mit diesem herabsetzenden Nahmen zu brandmarken.

Indessen muß man dies Wort, eben um seiner verachtenden Nebenbedeutung willen, ja nicht zu allgemein brauchen, denn es kann unverdienter Weise beleidigen. Die menschliche Gesellschaft bedarf sehr vieler Männer, von denen sie ausdrücklich nichts anders fodert und erwartet, als daß sie die Masse von Kenntnissen, die gegenwärtig vorhanden ist, in Anwendung bringen. Diese Männer erfüllen ihre Pflicht, wenn sie auch weiter nichts thun, als dies, denn sie haben sich zu nichts anderem verbunden. Freilich heißt es, wenn sie mehr thun, wenn sie auch noch der Wissenschaft nützen, von ihnen, „der denkende Künstler ist noch eines so viel

werth,“

werth," allein man giebt eben durch diesen außerordentlich ertheilten Beifall zu erkennen, daß man die Pflege der Wissenschaft nicht als Pflicht von ihnen zu fodern das Recht habe, sondern daß man es ihnen als besonderes Verdienst anrechne, wenn sie der Gesellschaft mehr leisten, als sie derselben zu leisten versprochen haben.

Diesen gelehrten Geschäftsmännern, die zu nichts weiter verbunden sind, als zu Anwendung der bisher vorhandenen Wissenschaften, ist nichts so nahe ans Herz zu legen, als die Erinnerung, daß sie als Glieder der menschlichen und bürgerlichen Gesellschaft, nicht aufhören selbstständige Menschen zu seyn, und daß auch ihre Familie und ihr Hauswesen Ansprüche auf sie hat. Man verliert sich nur gar zu leicht in den Geschäften, und stumpft im beständigen Umgang mit den Berufsarbeiten, das Organ für die Pflichten, die man sich selbst als Mensch, als selbstständiges Wesen schuldig ist, ab. Diesem moralischen Tode sind diejenigen weniger ausgesetzt, die eine Nebenwissenschaft treiben, welche im Stand ist, Kopf und Herz zu beschäftigen. Keine andere Wissenschaft aber kann hierinn so gute Dienste leisten, als die Philosophie. Daher war auch, wie ich glaube, diese Wissenschaft den Geschäftsmännern der älteren Staaten, so viel werth. Die Philosophen in Griechenland und Rom waren Staatsmänner, und die Geschäftsführer dieser Staaten waren Philosophen. Es ist fast nicht zu übersehen, welche große Vortheile der Philosophie und der Gesellschaft, aus dieser Vereinigung erwachsen. Die letztere erhält Geschäftsführer von hellen Begriffen und menschlichen Gefühlen. Die Philosophie erhält Bearbeiter, welche Denken und Phantasiren zu unterscheiden verstehen. Die Philosophie geräth nicht in

Gefahr ein Gewebe von Spitzfindigkeiten zu werden, und die Gesellschaft sieht Männer an dem Ruder ihrer Geschäfte, die nach durchdachten Planen zu handeln wissen. Soll es irgend einmal mit der Philosophie wieder zu einem so schönen Leben kommen, als es in Griechenland war, so wird dies alsdann seyn, wenn die Geschäftsmänner die Philosophie als Ihre Hausfreundin ehren, und die Philosophen darauf denken werden, mit den Resultaten ihres Nachdenkens der Gesellschaft unmittelbar Vortheil zu verschaffen.

Die zweite Pflicht des Gelehrten ist nun, die Wissenschaften zum Vortheil der menschlichen Gesellschaft anzuwenden. Der Anwendung der Wissenschaft muß die Begründung und Bearbeitung vorangehen; aber auf diese muß auch die Anwendung folgen. Thut man nicht beides, so thut man wenig mehr, als gar nichts, und nicht selten thut man auch wirklich gar nichts. Ich kann daher keine Verehrung gegen solche Gelehrte haben, die entweder aus bloßer Neigung, oder, weil sie nun einmal nichts weiter gelernt haben, als in Büchern zu lesen, immer nur Kenntnisse einsammeln, und weder für sich noch für Andere, Gebrauch von denselben machen. Da diese Leute der Gesellschaft ihre Arme entziehen, so sollten sie ihr nicht noch dazu auch ihre Köpfe vorenthalten, indem sie außer ihren Kenntnissen gar nichts haben, der Gesellschaft die Schuld abzutragen, die diese ihnen durch ihre Thätigkeit auflabet. „Die Kenntnisse, sagt ein verdienstvoller Schriftsteller, sind eine Schuld, die wir von unsern Voreltern erben und an die Mitwelt und Nachwelt abtragen sollen.“ Dies ist eine große Wahrheit, und der Ausdruck, in welchen sie gekleidet ist, hat bei weitem nicht so viel Allegorisches, als man vielleicht glaubte. Freilich hat die Gesellschaft kein

Zwangs-

Zwangsrecht an unsere Kenntnisse, aber sie hat eben sowohl Rechte von uns Dankbarkeit zu erwarten, als wir die Pflicht haben, dankbar zu seyn.

Und glücklicher Weise giebt es vielerlei Arten, der Gesellschaft durch erworbene Kenntnisse nützlich zu seyn. Wir können dieselben, so vermehrt und berichtigt, als sie durch uns geworden sind, unmittelbar ausbreiten, wir können aber auch diese Kenntnisse bei uns behalten, und bloß anwenden. Dann nützen wir der Gesellschaft mittelbar mit denselben. Ein reicher Mann, der nichts weiter leistete, als daß er nach sichern pädagogischen Grundsätzen strebte, und mit Anwendung derselben der Gesellschaft gut erzogene Kinder übergäbe, der hätte fürwahr seinem Geschlecht mit seinen Kenntnissen einen großen Dienst erzeigt, wenn er auch keine Sylbe schriebe, und nie ein Wort über Pädagogik gesprochen hätte.

Solcher Wege, auf welchen die Wissenschaft unter die Menschen gebracht wird, und zu deren Vortheil arbeitet, giebt es nun sehr viele. Dies bitte ich Sie, wohl zu bedenken, mein Freund. Denn sonst geräth man in Gefahr, einseitig und ungerecht zu urtheilen. Gewöhnlich glaubt man, daß nur Professoren und Schriftsteller die eigentlichen Gelehrten wären, daß nur diese der Gesellschaft durch Wissenschaften nützten, und daß nur ihnen alles zuzuschreiben sey, was durch die Wissenschaften Gutes oder Schlimmes in der Welt geschehen ist. Allein dies heißt sehr oberflächlich urtheilen. Um zu betrachten, was die Wissenschaften, was die Gelehrten, denen die Natur ein Diplom ertheilt hat, in der Welt geleistet haben, was die Vernunft gethan hat, muß man nicht bloß die Bibliotheken durch suchen, sondern den Blick erweitern. Man muß die Schiffe,

man muß die Seehäfen, die Vestungswerke, die Vertheidigungsanstalten, die vorhandenen Maschinen, die Verbindung der Welttheile durch den Handel, ins Auge fassen, um zu beurtheilen, was die Gelehrten gethan haben. Diese Einrichtungen insgesammt verdanken dem Zufall entweder gar nichts, oder doch so wenig, daß dieses wen ge nicht in Betracht kömmt. Es ist wahr, daß manche Entdeckung ein Geschenk des Zufalls ist, aber es ist eben so wahr, daß der Mensch mit dieser Entdeckung nichts anzufangen wüßte, wenn er nicht Wissenschaft hätte. Wessen Geist an diesen Werken der Kunst gearbeitet hat, der hat mit seiner Wissenschaft, der hat als eigentlicher Gelehrter der Menschheit Dienste geleistet.

* * *

So viel, mein Freund, von Gelehrsamkeit überhaupt, und von den Pflichten des Gelehrten, im allgemeinen. Die Anwendung der gegebenen Regeln ist der Beurtheilung jedes Einzelnen überlassen. Die Umstände modificiren die Ausübung, sie dürfen aber dieselben nicht ganz verhindern, sie dürfen die Regel selbst nicht aufheben wollen.

Ich stehe jetzt im Begriff, die Ihnen versprochene Relation über Gelehrsamkeit, und insbesondere über Philosophie, zu endigen. Mir ist zu Muthe, als risse sich ein Freund von mir, der eben ins Schiff steigt, und der offenen See Preis gegeben wird. In wenig Jahren, mein Freund treten Sie in das Leben, als handelndes Mitglied ein, und mit dem Eintritt befinden Sie sich auf einem Meere, welches an Veränderlichkeit

der

der Witterung, an gefährlichen Klippen und stürmischen Winden seines Gleichen nicht hat. Wie viele sind vor Ihnen auf diesem Meere umgekommen! Wie mancher treibt hoffnungslos auf demselben herum, und stürzt sich aus Verzweiflung über Bord!

Es giebt zwei Mittel, sich vor dem Untergange in Acht zu nehmen. Man darf entweder nicht auf dies Meer gehen, oder man muß mit aller möglichen Kenntniß und Geschicklichkeit versehen seyn. Das erste dieser Mittel ist auf den Menschen nicht anwendbar. Er wird mit Gewalt in das Leben hineingeworfen, und muß handeln, wenn er nicht verhungern will. Daher ist ihm weiter nichts übrig, als, die Kenntnisse und Geschicklichkeiten zu erwerben, nach denen er sich entweder eine durchaus glückliche Fahrt, oder wenigstens Hülfe in der Noth versprechen kann.

Mehr aber, als alles andere muß dem Menschen der Compaß am Herzen liegen, damit er die Gegend, wohin er soll, doch nicht aus den Augen verliere, gesetzt auch daß er vor der Hand noch nicht begriffe, wie er bei so vielen Hindernissen und Widerwärtigkeiten dahin gelangen will. Der Compaß des Menschen ist das Sittengesetz. Man vertraue diesem, und der Weg zu unsrer Bestimmung wird nie ganz zu verfehlen seyn.

Hat die Philosophie als Wissenschaft irgend einen Werth, und hat sie den Vorzug vor allen Wissenschaften, den ich ihr zugestehen muß, so besteht beides darinn, daß sie den Punkt, auf welchen alles Streben des Menschen gerichtet seyn soll, zwar nicht mit größerer Gewißheit angiebt, als der bloß gesunde Verstand, aber doch mit mehr Deutlichkeit sehen läßt, als

dieser.

dieser. Das moralische Gesetz kann von den Vernunftkünstlern in Anspruch genommen werden, wenn es bloß als Gefühl angekündigt wird. Sie können noch fragen, ob dieses Gefühl natürlich oder erkünstelt sey, und können, wenn sie das letzte behaupten, die ganze Moral als das Gesetzbuch unsrer Pflichten methodisch vernichten. Hat aber die Vernunft selbst ihr Gesetz in Schutz genommen, hat sie gezeigt, daß man nichts weiter als Sophismen zusammenreimt, und allen Gesetzen der Nachforschung und Beurtheilung untreu wird, wenn man auf Resultate stößt, die mit den Lehren der Moral nicht als Wahrheiten bestehen können; so hat sie gleichsam den Weg aller Nachforschung gereiniget, und den Faden, der uns ganz allein durch das Labyrinth des menschlichen Lebens führen soll, vor unsern Augen so festgeknüpft, daß wir nicht fürchten dürfen, wir könnten uns niemals zurecht finden wenn die Finsterniß vor unsrer Stirne überhand nimmt, und die Wege vor unserm Fuß immer verwachsener und unbetretener werden.

Thue was recht ist. Dies ist die Summe unsrer Einsicht. Nichts wissen wir so gewiß als dieses. Uns ser ganzes Wissen kann auseinander gesprengt, die Systeme der Weltweisen können durcheinander geworfen werden; denn wer wollte mit allem dem Seinigen dafür stehen, daß keine unlogische Folgerung untergelaufen, daß das System nicht schon mit dem Keime zu seinem Untergang errichtet worden wäre? Aber das System mag fallen, der Grund, auf welchem es steht, ist unerschütterlich, und trägt noch festere Gebäude, als die bisher auf ihm gestanden haben.

Das gesammte Wissen, selbst die Erforschung der Natur hat zuletzt eine praktische Absicht. Wir tragen die Idee mit uns herum, daß alles in der Welt zweckmäßig seyn, d. h. so beschaffen seyn müsse, daß es zu Beförderung des höchsten Gutes durch sittliches Verhalten, tauglich sey. Was wir in dieser Idee voraussetzen und voraussetzen müssen, das wollen wir erkennen, das wollen wir mit den Augen sehen. Daher das Nachdenken, daher das Forschen, selbst über solche Dinge, die gar nicht mit dem praktischen Interesse zusammenzuhängen scheinen, wie z. B. die Wahrheiten, die der Chemiker und der Mathematiker sucht. Es würde nur Befriedigung der lächerlichsten Neugierde seyn, was ein Herschel entdeckt, und ein Lavoisier sucht, wenn es nicht diente, die Idee von allgemeiner Zweckmäßigkeit zu bestättigen. Der Astronom und der Chemiker muß entweder für unser Herz, für unser Pflichtgefühl arbeiten, oder wir weisen ihm eine verächtliche Stelle, die Stelle eines Neuigkeitenträgers an.

In zweien Rücksichten ist nun die Philosophie eine Wissenschaft, die mit keiner andern um die erste Stelle zu kämpfen braucht, sondern sie ohne Bedenken, selbst ohne Widerspruch einnimmt. Sie ist die Aufbewahrerin des Sittengesetzes, und als theoretische Metaphysik hat sie die Schlüssel zu den Geheimnissen der Natur in den Händen. Das erste will nicht sagen, daß ohne Philosophie das Sittengesetz aus dem Herzen der Menschen verschwinden würde, sondern nur so viel, daß ohne Philosophie die praktischen Ueberzeugungen des Menschen durch dialektische Schlüsse der Vernunftkünstler irre geleitet, ja selbst der Glaube an die Nothwendigkeit der Beförderung des Sittengesetzes geschwächt und untergraben werden könnte. Das Beste in der Welt wird schlecht

vertheis

vertheidiget, wenn der Vertheidiger dem Angreifer nicht gewachsen ist. Dieser Fall würde eintreten, wenn man die Strenge der Foderung des Sittengesetzes bloß aus dem Gefühle herleiten, und mit Berufung auf die Lebhaftigkeit dieses Gefühles vertheidigen wollte. Der Vertheidiger muß dem Angreifer auf allen Wegen zu begegnen, er muß ihn auf allen Seiten zurückzuschlagen wissen. Wer mit Vernunftschlüssen gegen das Sittengesetz ficht, der muß mit Vernunftschlüssen zurückgetrieben werden, sonst wird er, zwar vielleicht erlahmen in dem Kampf gegen den immer zurückkehrenden Feind, er wird aber den schlechten Erfolg seiner eigenen Bemühungen nur in den Mangel an Kräften, nicht in die Unüberwindlichkeit des Feindes setzen. Der Streit aber, und der Sieg der mit Vernunftschlüssen erhalten wird, gleicht einem durch alle Instanzen hindurchgeführten und glücklich beendigten Processe. Es ist alles mit Kaltblütigkeit zugegangen, Gründe sind gegen Gründe gewogen, und nur durch Gründe verdrängt worden. Der Gegenstand des Kampfes erhielt das gehörige Licht, und die Wahrheit trat hervor, so unbefangen und rein wie die Summe einer Berechnung unter den Händen eines unpartheiischen Rechenmeisters zum Vorschein kömmt.

Man kann mit Grunde annehmen, daß die Philosophie Einen von ihren wesentlichen Zwecken erreicht habe, wenn es ihr gelungen ist, das moralische Gesetz in Sicherheit gegen die Zweifler, und in Ansehen unter den Systematikern zu bringen. Diese große Begebenheit hat sich ereignet, und wir sind Zuschauer derselben. Durch den Scharfsinn, durch die Nüchternheit, durch die Unbefangenheit, durch den Reichthum an Gelehrsamkeit

keit, durch den großen Charakter und durch den richtigen Geschmack eines einzigen Mannes hat die Vernunft vor unsern Augen das Gliederwerk eines philosophischen Systems zu Stande gebracht, an dessen Realisirung vielleicht selbst Plato gezweifelt hätte. Die Theorie des Erkenntnißvermögens, die in der Kritik der reinen Vernunft aufgestellt ist, schlägt alle Angriffe des Skeptikers auf die Realität unsrer Erkenntnisse überhaupt, und unsrer Erkenntniß der Vorschriften des Sittengesetzes, aus dem Felde, und ebnet der Naturforschung nicht weniger, als dem Nachdenken über die praktischen Angelegenheiten des Menschen, ihren Weg. Kein Skeptiker hat künftighin freies Spiel, er muß an dem Felsen der Kritik scheitern.

Aber auch Ansehen unter den Philosophen hat das Sittengesetz durch Kant gewonnen. Es ist durch ihn zuerst Grundlage, und zwar ganz allein Grundlage der praktischen Wissenschaften, der Moral, des Naturrechts und der Religion geworden. Kein Philosoph vor Kant wollte zugeben, daß das Sittengesetz gebietende Kraft habe ohne alle Bedingung, ohne alle Beziehung auf ein Objekt, welches durch dasselbe sichtbar zu erreichen wäre, und die ganze Moral der Philosophen war entweder Paradoxie, wie die Moral der Stoiker, oder löste sich in einen Inbegriff von Vorschriften auf, wie man des Lebens genießen könnte. Die erhabensten Pflichten und die gegründetsten Rechte wurden aus diesen Moralsystemen nur folgewidrig abgeleitet, denn die Befolgung einer Pflicht wurde für nothwendig ausgegeben, und ist dies doch nicht, wenn der Grundsatz dieser

e.

Moralsysteme zugleich der Grundsatz für die menschlichen Pflichten wäre.

Die unbedingte Befolgung des Moralgesetzes ist selbst Grundsatz der Wissenschaften geworden, und von diesem Punkt aus erhält das Nachdenken eine ganz andere Richtung. Der Philosoph steht gleich im Anfang da, wo er hinkommen zu müssen gedachte, aber nie hinkommen konnte, weil die Erkenntniß des Princips der Moral ein Factum, und kein durch Schlüsse entdeckter Satz ist. Es war nur eine unrichtige Voraussetzung der Philosophen, als müßte man durch Wissenschaft ein Criterium des moralisch Guten entdecken, und dasselbe würde in der Uebereinstimmung mit irgend einer erweislichen Absicht des Menschen gefunden werden. Auf diese Art wäre es um eine Regel für die Pflicht, um das unbedingte Gebot geschehen. Denn erstlich würde man nicht zeigen können, daß nur eine einzige Vorschrift, und daß diese Vorschrift schlechterdings zu Erreichung des Zweckes führe, weil die Untersuchung empirisch müßte angestellt werden, und zweitens müßte auch bewiesen werden, daß der Mensch schlechterdings verbunden sey, jenen Gegenstand zu realisiren. Wo wollte man aber diesen Beweis hernehmen, wenn man nicht von einem bloßen Begriffe ausgienge, wie Kant, sondern wenn die Regel aus der Anschauung des Gegenstandes abgeleitet, und durch Versuche an demselben bestättigt werden sollte?

Diese Umkehrung des Ganges der Spekulation in den praktischen Wissenschaften, und diese Verlegung des Gesichts-

Gesichtspunkts über menschliche Dinge überhaupt, in das Bewußtseyn des praktischen Gesetzes, ist das wichtigste, das originellste und folgenreichste von allem, was Kant gethan hat. Dies macht ihn zum Stifter einer Philosophie und zu dem Beherrscher aller denkenden Köpfe nach ihm. Das wird man ihm schuldig werden und schuldig werden müssen, daß man den Weg der Spekulation nach einer Richtung einschlägt, die das praktische Bedürfniß des Menschen nie aus den Augen kommen läßt.

Es ist ein Glück, mein Freund, ein Zuschauer der schönen Morgenröthe zu seyn, die einen hellen Tag für die Litteratur, und selbst für die Sittlichkeit verkündigt. Ueberlassen Sie sich dem Entzücken an diesem prächtigen Schauspiel, aber lernen Sie auch dasselbe verstehen. Erheben Sie nicht bloß Ihre Einbildungskraft, erheben Sie sich mit Ihren Ideen über Gegenwart und Zukunft. Sonst laufen Sie Gefahr mit geblendetem Auge und mit versengten Fittigen in Ihrer Heimath anzulangen. Erhalten Sie durch vertraulichen Umgang mit Freunden, durch Beobachtung der Natur, und durch Rechthandeln, Ihrem Gemüthe die Unbefangenheit und Einfachheit der ursprünglichen Ueberzeugung, die man den gemeinen Verstand nennt, und nie hoch genug schätzen kann. Dieser gesunde Verstand bewahret das Nachdenken vor Spitzfindigkeit und Irrthum. Man geht, unter der Leitung desselben zwar langsam, man geht aber sicher, und gelangt ganz gewiß ans Ziel. — Auch Ihre Lectüre philosophischer Schriften sey so gewählt, daß sie den philosophischen Schriften den Vorzug gebe, welche den Verstand üben, indem sie die Denkkraft beschäftigen. Ich weiß

Ihnen auch in dieser Rücksicht nichts besseres zu empfehlen, als die Schriften des großen Stifters des Kriticismus. Es herrscht, bei aller Feinheit der Begriffe, in den Büchern dieses Weltweisen eine so populäre Vorstellungsart und so viel richtige Beurtheilung, daß ich zweifle, ob aus irgend einem philosophischen Lehrgebäude der Vorwelt und Gegenwart, Denkkraft und Verstand zugleich reichliche Nahrung erhalten werde, und daß wohl kein anderes Buch, und kein anderes philosophisches System den Geist so unbefangen und so nahe an der Gegenwart erhält, in dem es in den abstractesten Spekulationen beweist, daß die Realität der wissenschaftlichen Erkenntniß auf keine andere Weise und nicht gründlicher dargethan werden kann, als es in der Kritik geschehen ist, als diese Kritik selbst, von welcher ich daher mit Recht wünsche, daß sie Ihr Handbuch und das Handbuch jedes denkenden Kopfes seyn möge.

Ende des zweiten Theils.

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Heusinger, Johann Heinrich Gottlieb, 1766-1837

Johann Heinrich Gottlieb Heusingers, Doktors und Privatlehrers der Philosophie zu Jena, Versuch einer Encyklopädie der Philosophie verbunden mit einer praktischen Anleitung zu dem Studium der kritischen Philosophie vorzüglich auf Universitäten
Bd.: Zweiter Theil.

Weimar 1796

Ph.u. 248-2
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10046037-2
VD18 90625099